МІРОВЫЯ РЕЛИГІИ

Л. П. КАРСАВИНЪ

КАТОЛИЧЕСТВО

ИЗД-ВО
„ОГНИ"

ПЕТРОГРАДЪ
1918

Фототипическое издание

Издательство "Жизнь с Богом"
Foyer Oriental Chrétien
206, Av. de la Couronne
B – 1050 Bruxelles

Dépôt légal 1974 – 0362 – 3. Imprimé en Belgique.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Литература о католичестве на русском языке поразительно бедна. В XIX веке выходили работы в основном богословско-полемического характера, ограничивающиеся критикой западных вероисповеданий. В XX же веке лишь недолгий период духовной свободы между 1905 и 1922 годом был плодотворен и для ознакомления с иными религиозными традициями. Освобожденное от мелочного контроля русское образованное общество спешило припасть ко всем источникам духовности как Запада, так и Востока. С интересом обратилось оно и в сторону католицизма. Начали публиковаться книги о западных святых, мистиках и богословах. В этой атмосфере духовной жажды и культурной любознательности, ставшей характерной для элиты русской интеллигенции, формировались научные и философские интересы Льва Платоновича Карсавина, сделавшего изучение средневековой католической культуры своей профессией. Как историк-медиевист, написавший целый ряд сериозных исследований,* он был одним из лучших в России знатоков католицизма. Написание "Католичества" было для автора переходным звеном от истории культуры и религии к собственной религиозной философии. Печать переходности ощутима на этой книге, которая является и объективным очерком христианского вероисповедания и вехой на духовном пути самого автора. В этом труде Карсавин подытожил результаты своих научных исследований о католицизме, создав собственное философское виде-

* *"Монашество в Средние Века". Спб. 1912 г.; "Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков". Петроград, 1914 г.; "Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв." Спб. 1914 г.; "Культура Средних Веков". Петр. 1918 г. и статья "Античное христианство и средневековье", 1914 г.*

ние последнего. Поэтому он и сам в заключении называет свою книгу не столько изложением католического вероучения – и тем более истории Католической Церкви – сколько попыткой проникнуть в его дух и идею. Сочетая научное исследование и философское созерцание, Карсавин увидел в католичестве не просто исторический институт, а таинственную реальность мистического Тела Христова.

Книгу Л. П. Карсавина можно правильно понять, лишь поместив ее в определенную традицию русской религиозной мысли, в частности в линию П. Чаадаева и Вл. Соловьева, которые будучи достаточно знакомы с эмпирикой западных вероисповеданий, вкладывали в свое видение католичества собственную философскую идею Вселенской Церкви. Она превосходила тот исторический католицизм с его конфессиональной замкнутостью, в эпоху которого писали, как Чаадаев и Соловьев, так и сам Карсавин. Но их вдохновляла тоска по христианскому единству, угадывание в западной Церкви могучего двигателя европейской и мировой истории, жажда всемирной христианской культуры.

Их видение католичества выростало из русского религиозного максимализма, из страдания от церковного разделения и исторических недугов православия, из стремления к единой и всеохватывающей Христовой Церкви. Поэтому некоторые их положения могут казаться сегодня наивными, как, например, явно носящие на себе следы влияния Вл. Соловьева мысли Карсавина о всемирной теократии, высказанные в последней главе этой книги "Папское государство".

Важно не то, что представления русских религиозных мыслителей о католичестве бывали порой преувеличенными, ошибочными, или не всегда последовательными, а то, что в своих концепциях они угадали неограниченные возможности природы католичества, его подлинно вселенский характер, предвосхитили пути его развития.

Нет смысла затевать конфессиональные споры вокруг этих мыслителей. Оставаясь сынами православия, они перерастали его конфессиональную ограниченность и в своем тяготении к единой Церкви прокладывали пути к грядущему христианскому единству.

М. Меерсон-Аксенов

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

В переиздаваемом нами труде, написанном Львом Платоновичем Карсавиным в 1918 г., говорится (см. стр. 27 слл.), что способность к развитию – характерная черта Католической Церкви. Поэтому не мог пройти для нее бесследно 56-летний период, отделяющий нас от первого издания этого труда, тем более, что этот период был ознаменован созывом II Ватиканского Собора. В своих суждениях о католичестве Л.П. Карсавин ссылается на тексты I Ватиканского Собора. Не подлежит сомнению, что он использовал бы тексты и II Ватиканского Собора – если бы был еще жив – указал бы на сдвиги, происшедшие за это время в Католической Церкви (во многом соответствующие его чаяниям), в частности на сближение с Восточными Церквами.

Чтобы осовременить печатаемое нами произведение Л.П. Карсавина, мы добавили в некоторых местах примечания. Номер примечания указан в тексте. В виду того, что эти заметки представляют собою необходимую дополнительную информацию о современном католичестве, мы просим читателей обращаться к ним по мере чтения книги. Таким образом они сразу же получат правильное представление о трактуемом вопросе.

Надо, однако, сказать, что мы отказались от анализа современных вопросов, которых наш автор не коснулся, иначе объем примечаний разросся бы в целую книгу. Описывая католичество, Л.П. Карсавин имел в виду определенный круг читателей своего времени. В сравнительно малом по объему труде он указал на характерные черты Церкви, распространенной по всему земному шару, Церкви, история которой продолжается уже два тысячелетия. Не трудно понять, что он должен был ограничиться лишь самым главным. Читатель 1974 г. интересуется рядом других вопросов. Труд нашего автора не вполне

удовлетворит его. Желательно, чтобы он сам установил, не связаны ли обнаруженные им пробелы с выбором тем, освещенных автором, прежде чем заключить, что эти темы не разработаны в католическом учении.

Сделав эти оговорки, мы должны, с другой стороны, подчеркнуть, что труд Карсавина продолжает быть актуальным. В нем рассматриваются многие вопросы, вызывающие живейший отклик среди наших современников, и до сих пор он является лучшим кратким введением в католичество, написанным когда-либо на русском языке.

Хотя Л.П.Карсавин писал в период господства узко-конфессиональных и националистических взглядов, у него чувствуется горячая симпатия к тому, что положительно за рубежами его родины и исповедания. Его взгляды иногда колеблются, но он всегда относится с уважением к традициям других исповеданий и стремится понять христиан, принадлежащих к ним в такой степени, которую не всегда можно встретить у христиан наших дней. Обнаруженные им в истории Католической Церкви недостатки он не противополагает идеальному православию, а видит в них результат действия человеческих слабостей в Божьем деле.

Для нас будет большой радостью, если чтение этого труда, как католиками, так и православными, будет способствовать умножению таких суждений об инославных исповеданиях, в которых чувствуется та же чистосердечность, что и у Карсавина. Уже сам факт, что предложение переиздать этот труд исходит из кругов православного духовенства, вызывает в нас глубокое удовлетворение. Христос, молившийся на Тайной Вечере об единстве Своих учеников, не может не благословить их желание лучше познать друг друга, чтобы исполнить Его волю.

I.

Какъ истинная религія и постольку, поскольку оно истинно, христіанство является системою положеній объ абсолютномъ въ его отношеніи къ относительному, системой, которую признаетъ истинной вѣра и утверждаетъ жизнь и дѣятельность въ нравственности и культѣ. Какъ абсолютная религія, христіанство не можетъ ограничить себя предѣлами человѣческаго и земного бытія и должно быть религіей вселенской. Его истины должны господствовать надъ всяческимъ знаніемъ и всяческою дѣятельностью, но господствовать не въ смыслѣ внѣшняго принужденія, а въ смыслѣ внутренняго, единственно истиннаго основанія всей жизни. Поэтому всякая наука только тогда становится настоящею наукой, когда она дѣлается, по средневѣковому выраженію, „служанкой богословія". И такое положеніе нисколько не унижаетъ науки, отнюдь не лишаетъ ее свободы изслѣдованія, потому что служанка не раба, не вещь своего господина, потому что служанка чрезъ добровольное смиренное подчиненіе становится любимою дочерью. Вѣдь если наука хочетъ исходить изъ истины, она должна (въ концѣ концовъ) исходить изъ положеній богословія, какъ науки объ абсолютной истинѣ. И если наука служитъ истинѣ и ведетъ къ ней, она служитъ богословію и ведетъ къ нему. Раздора между наукою и богословіемъ быть не можетъ, такъ какъ нельзя строить науки на

отрицанiи или ограниченiи абсолютной истины. Глубокое заблужденiе, не случайно осужденное католическою церковью, скрывается въ ученiи о двойной истинѣ, въ попыткахъ допустить научную истинность ложнаго въ богословiи и—„въ послѣдокъ дней сихъ"—отграничить „позитивную" науку отъ „метафизическаго" богословiя.

Католическую церковь обвиняютъ въ невѣжествѣ и нетерпимости за отрицательное отношенiе богослововъ XVI—XVII вѣка къ ученiямъ Коперника и Галилея. Конечно, богословы были неправы, и никто не станетъ защищать правомѣрность злобныхъ попытокъ закрыть ротъ провозвѣстникамъ ученой истины. Но не слѣдуетъ забывать о внутренныхъ мотивахъ отрицателей новой теорiи. Для христiанства, именно какъ для универсальной религiи, совсѣмъ не безразлично то или иное ученiе о строенiи мiра. Это ученiе не можетъ и не должно стоять въ противорѣчiи съ абсолютными истинами христiанства. Поэтому „научная" теорiя мiра прiемлема для христiанскаго сознанiя только въ томъ случаѣ, если въ ней можно выразить христiанскую идею. До Коперника и Галилея христiанская идея выражалась въ понятiяхъ Птолемеевской системы. Земля была центромъ вселенной, человѣкъ—вѣнцомъ творенiя. И было вполнѣ понятнымъ, что спасенiе и обновленiе мiра совершилось на землѣ чрезъ вочеловѣченiе Бога. Отрицанiе центральнаго положенiя земли и сведенiе ея и человѣчества къ роли ничтожнѣйшихъ частичекъ вселенной естественно приводили въ смятенное состоянiе умы богослововъ и смущали о Христѣ всѣхъ малыхъ сихъ. Неужели же ничтожнѣйшая песчинка ничтожной солнечной системы оказалась мѣстомъ откровенiя вселенской истины? Не назоветъ ли безумiемъ такое нарушенiе мiровой гармонiи трепетно созерцающiй эту гармонiю эллинъ? Разумѣется, вселенская христiанская идея не зависитъ отъ системъ Птолемея и Коперника. Но открытiе

послѣдняго поставило новые мучительные вопросы привыкшему выражать свою идею языкомъ Птолемея христіанину. Надо ли, принявъ новую теорію, преодолѣть новый соблазнъ, новое безуміе и, вопреки всѣмъ доводамъ эллина, утверждать религіозную центральность жалкаго захолустья вселенной? Или возможно выразить вселенскую идею христіанства въ формахъ новаго научнаго міросозерцанія и признать земное откровеніе частичнымъ выраженіемъ вселенскаго, въ разодравшейся завѣсѣ, отдѣлявшей „святая святыхъ“ въ храмѣ Іерусалимскомъ, прозрѣть символъ открытія Бога всему міру и вочеловѣченіе Божества признать за одно изъ многихъ обнаруженій пріятія Богомъ вещнаго міра?

Намъ понятно теперь, что христіанство не можетъ необдуманно признавать всѣ вновь появляющіяся теоріи и должно считаться лишь съ несомнѣнно доказанными. Мало этого—и доказанную научно теорію христіанство признаетъ и вберетъ въ себя лишь при условіи возможности выразить въ ея понятіяхъ свою абсолютную истину. Всякая новая теорія ставитъ христіанской мысли новыя проблемы, заставляетъ эту мысль выражать себя на новомъ языкѣ, въ новыхъ символахъ, но выражать безъ искаженія своего существа. Поэтому христіанство сила глубоко консервативная, и тамъ, гдѣ, какъ въ протестантствѣ и—отчасти—въ католическомъ модернизмѣ, наблюдается погоня религіозной мысли за новыми учеными открытіями, достигающая отрицанія божественности Христа или реальности Его воскресенія, налицо явное хотя бы и безсознательное отреченіе христіанина отъ своей вѣры. Съ другой стороны, болѣе, чѣмъ естественно упорство богослововъ, отстаивающихъ отжитое научное міровоззрѣніе. Не въ злобѣ дня сего истина, не въ одѣяніи существо ея, и не за чѣмъ гнаться за новыми формами выраженія, рискуя исказить пониманіе самой истины. Главное въ береженіи Духа, и я, призна-

вавшій объективную реальность матеріи, не сталъ болѣе, чѣмъ прежде, христіаниномъ, убѣдившись въ томъ, что она лишь видимость духа. „Знаю Христа, бѣдняка распятаго. Съ меня хватитъ, сынъ мой!“ Въ условіяхъ земного, относительнаго бытія неизбѣжны столкновенія богослововъ и ученыхъ. Эти столкновенія даже необходимы для развитія или раскрытія самого христіанскаго міропониманія, въ сомнѣніяхъ, колебаніяхъ и борьбѣ узрѣвающаго тайны свои. Но богословы не христіанское богословіе, ученые не истинная наука, и земная борьба религіи и науки не порочитъ, а утверждаетъ ихъ идеальную согласованность.

Всѣ эти соображенія позволяютъ намъ понять, почему истинность христіанства нисколько не затрагивается существованіемъ ряда христіанскихъ исповѣданій, изъ которыхъ каждое видитъ въ себѣ единственно полное и чистое выраженіе богооткровенной системы истинъ, въ другихъ—частичныя искаженія этой системы. Съ точки зрѣнія христіанина, не связывающаго себя ни съ одною изъ видимыхъ церквей, всѣ онѣ выражаютъ христіанское ученіе относительно, неполно и, слѣдовательно, искаженно: не столько выражаютъ, сколько отражаютъ. Абсолютное не можетъ быть высказано въ относительныхъ понятіяхъ. Степень развитія науки, психологическій укладъ эпохи и народа такъ или иначе, но отразятся въ выраженіи вновь обрѣтаемыхъ въ сокровищницѣ христіанства догмъ и въ пониманіи старыхъ ученій. Даже въ ересяхъ, которымъ, по слову апостола, „надлежитъ быть“, таятся зерна истины, иногда не замѣченной еще церковью. Надо только отыскать эти зерна и, отстранивъ плевелы, предоставить имъ свободно расти. Не лицомъ къ лицу съ абсолютной истиной стоятъ люди. Они видятъ ее лишь „зерцаломъ въ гаданіи“, въ óбразахъ и символахъ. Внутренное единство и полнота христіанской системы въ условіяхъ земной дѣйствитель-

ности не выражены, а только отражены тусклыми зерцалами многихъ исповѣданій, каждымъ—неполно и уже по одному этому искаженно. Но каждое изъ отраженій все-таки отраженіе Истины, по своему ее передающее, и всѣ вмѣстѣ передаютъ ее въ большей полнотѣ, чѣмъ каждое въ отдѣльности.

Можно пойти далѣе. Разъ христіанство единственная вселенская религія—а это такъ, потому что Христосъ умеръ за всѣхъ людей: за прошлое, настоящее и будущее человѣчества—оно должно частично обнаруживаться во всякой земной религіи. Вѣдь религіозное чувство, чрезъ которое человѣкъ соприкасается съ абсолютнымъ, обмануть не можетъ. Можно неправильно истолковать это чувство, можно обладать имъ въ большей или меньшей степени, но, поскольку я ощущаю Божественное, я не ошибаюсь. Во всякой религіи есть правда Божія. Язычникъ покланяется богамъ, созданнымъ руками человѣческими или Божьими: онъ ошибается, принимая тварь за Божество, относя къ твари свое чувство, но онъ не ошибается въ самомъ чувствѣ. Не можетъ быть, чтобы откровеніе истины началось только пришествіемъ Христа, чтобы звуки голоса Божьяго впервые прозвучали лишь на горѣ Синайской. Жизнь всего человѣчества подготовляла благую вѣсть Іисуса, во всѣхъ религіяхъ, во всѣхъ достиженіяхъ человѣческой мудрости частично раскрывался Богъ. Вѣрное чутье заставило уже первыхъ христіанъ связать новозавѣтное откровеніе съ ветхозавѣтнымъ, искать въ событіяхъ, описанныхъ священными книгами евреевъ, прообразы событій новозавѣтныхъ. И не капризъ или суетное остроумничанье руководило богословами и философами, примирявшими съ христіанствомъ Платона, Аристотеля и темныя ученія Каббалы. Великій гуманистъ XVI вѣка готовъ былъ воскликнуть: „Святой Сократъ, молись за насъ!“ Средневѣковыя легенды разсказывали о молитвѣ святого папы, спасшаго

изъ ада душу Траяна или хотѣли сдѣлать христіаниномъ „величайшаго изъ поэтовъ“ Вергилія.

„На Мароновой могилѣ
Слезы Павла оросили
Камень благостной росой.
Кѣмъ тебя верну я Богу,
Коль найду къ тебѣ дорогу!
Но ты мертвъ, Вергилій мой“.

И развѣ не смутное ощущеніе какого то христіанства внѣ видимыхъ христіанскихъ церквей живетъ въ желаніи католическихъ ученыхъ разсматривать религіи дикихъ народовъ, какъ искаженія единой истинной?

Однако, не разрушаемъ ли мы подобными соображеніями абсолютности христіанства, сводя его къ какой то расплывчатой и неопредѣленной, „общечеловѣческой“ религіи? Полагаю, что нѣтъ. Нельзя доказать слѣпому существованіе семи цвѣтовъ радуги. Нельзя доказать неоспоримыя абсолютныя истины тому, кто на нихъ не можетъ или не хочетъ смотрѣть. Религіозныя истины область особаго, внутренняго опыта: онѣ воспринимаются не тѣлесными очами, а „окомъ созерцанія“. Точно также безполезно доказывать буддисту или магометанину, пока самъ онъ не захочетъ раскрыть свое внутренное око, то, что въ христіанствѣ полнѣе и чище выражена отраженная и магометанствомъ и буддизмомъ истина. Равнымъ образомъ, если христіанинъ не принадлежитъ ни къ одной изъ христіанскихъ церквей или сектъ, нельзя его убѣдить какими бы то ни было доказательствами въ преимуществахъ того или иного исповѣданія и въ необходимости подчиниться той, а не иной церкви. Пусть самъ онъ ищетъ истину, пока ея не найдетъ. „Путь праведныхъ подобенъ восходящему свѣту, свѣтлѣющему болѣе и болѣе до полнаго дня“. Но у вѣрующаго католика (православнаго, протестанта и т. д.) не возникаетъ сомнѣнія въ томъ, что христіанство со всею мыслимою

для земной жизни полнотой и чистотой выражено именно въ его исповѣданіи, искаженно и неполно отражено другими. Опять таки и на этой почвѣ споры неразрѣшимы ни доводами разума, ни ссылками на Писаніе или Преданіе: истинную вѣру (есть ли она одно изъ христіанскихъ вѣроисповѣданій или какое то невѣдомое внѣцерковное и невѣроисповѣдное христіанство) можетъ указать лишь внутренный индивидуальный опытъ. Распявшіе Христа люди растерзали на части и подѣлили несшитый хитонъ Его. Гдѣ онъ, этотъ хитонъ, возстановилась ли уже чудеснымъ образомъ его цѣлостность и хранится въ одной изъ церквей или каждая церковь хранитъ одинъ изъ кусковъ его? Видимое тѣло Христово, церковь единая распалась, или отъ единой церкви отпали нѣкоторые члены ея? Когда и какъ возстановится нарушенное единство? Все это, повторяю, неразрѣшимые человѣческими доказательствами вопросы. Ясно только одно. Заключается ли земное выраженіе единства всѣхъ во Христѣ въ единствѣ католической церкви или въ любовномъ союзѣ всѣхъ церквей, только чрезъ такой союзъ любви всѣхъ вѣрующихъ безъ различія исповѣданій возможенъ переходъ отъ раздробленія къ единенію всѣхъ въ единомъ тѣлѣ единымъ духомъ.

Такимъ образомъ, мы легко можемъ намѣтить способъ разсмотрѣнія основныхъ чертъ католичества, характеристикѣ котораго посвящены дальнѣйшія страницы. Отдавая себѣ полный отчетъ въ неизбѣжной субъективности своихъ соображеній, мы постараемся изобразить католичество, какъ одно изъ земныхъ выраженій христіанства, не какъ полное выраженіе христіанской идеи. Разумѣется, намъ придется оцѣнивать католическое ученіе съ точки зрѣнія нашего, индивидуальнаго пониманія христіанства. Но, ставя себя внѣ католичества, мы вмѣстѣ съ тѣмъ становимся и вообще внѣ конфессіональныхъ предпосылокъ и пристрастій.

II.

„Единственная она, голубица моя, чистая моя. Единственная она у матери своей!“ Единою и единственною вселенскою церковью считаетъ себя католическая. И, дѣйствительно, въ католичествѣ ярче и полнѣе, чѣмъ въ другихъ церквахъ выражается идея единства всѣхъ во Христѣ. Всякій получившій крещеніе, все равно—въ католичествѣ или внѣ его, пріемлется въ лоно католической церкви и, благодаря самому акту крещенія становится подвластнымъ главѣ этой церкви—папѣ. Католическая церковь — совокупность христіанъ (universitas christianorum). Внѣ ея немыслима связь человѣка со Христомъ и Богомъ, внѣ ея нѣтъ спасенія: „extra ecclesiam nulla salus“. Христіанинъ можетъ не быть православнымъ, протестантомъ, но не можетъ не быть католикомъ, т. е. не входить въ единство всѣхъ во Христѣ. Правда и для протестанства церковь — сообщество вѣрующихъ, но, какъ вселенская церковь, это „сообщество“ для протестантскаго богослова не совпадаетъ съ протестантскою церковью, а для католичества—совокупность всѣхъ церквей и всѣхъ вѣрующихъ внѣ церковности, всѣхъ получившихъ крещеніе есть уже католическая церковь, подвластная единому папѣ и въ немъ Христу.[1] Такому пониманію соотвѣтствуетъ и дѣятельность католической церкви. Расколъ съ Востокомъ для нея не расколъ, а отпаденіе Востока отъ католическаго единства, его не разрушившее окончательно. Ни протестантство, ни православіе не обладаютъ тою необычайною силою и дѣйственностью пропаганды, которыми обладаетъ католичество, утвержденное на вѣрѣ въ свое вселенское значеніе.

„Тронъ одинъ у Петра; одна святая крещальня!“ — въ концѣ IV вѣка писалъ папа Дамазъ I.

Единство вѣрующихъ во Христѣ не ограничено предѣлами времени. Всѣ христіане, живые и усопшіе, составляютъ единый организмъ, единое тѣло Христово. Святые на небесахъ всегда и во всемъ соединены съ грѣшными людьми. Они радуются и веселятся о каждомъ добромъ дѣлѣ, печалятся и скорбятъ о зломъ. Имъ любовно воздвигаетъ католикъ статуи и украшаетъ ихъ алтари. Ихъ заступничества проситъ онъ, и, нисходя къ его земнымъ, ничтожнымъ интересамъ, благостно и ласково вмѣшиваются святые въ его жизнь. Они и на землѣ трудились не за себя только, а за всѣхъ, за весь грѣшный людской родъ. Ихъ добрыя дѣла сливаются съ добрыми дѣлами Христа, составляя единую неистощимую сокровищницу на благо и спасеніе живыхъ и мертвыхъ. Одна кровь—любовь—пробѣгаетъ по жиламъ тѣла Христова и на небесахъ и на землѣ. Святые помогаютъ живымъ, живые ихъ радуютъ и своими молитвами облегчаютъ страданія еще не оправданныхъ въ грѣхахъ своихъ усопшихъ, мучающихся въ чистилищѣ. За нападками на упрощеніе этой стороны католическаго ученія, за отрицаніемъ механическаго пониманія индульгенцій, молитвъ за усопшихъ и т. п. слишкомъ часто забываютъ ту идею единаго и живого тѣла Христова, которая лежитъ въ основѣ всего этого, которая искусственно ограничена протестантствомъ. Разумѣется, и католичество ограничиваетъ единство только спасенными и оправданными, опредѣленно отвергая ученіе Оригена объ окончательномъ спасеніи всѣхъ и возвѣщая вѣчное страданіе осужденныхъ. Разумѣется, и оно, за немногими указанными выше индивидуальными отклоненіями, исключаетъ изъ единства Христова всѣхъ иновѣрцевъ.

Церковь Божія по католическому ученію не есть только тѣло духовное, единство духовъ. Величайшіе католическіе мистики глубоко прочувствовали идею воплощенія Христа, въ XVII вѣкѣ нашедшую себѣ выраженіе

въ культѣ сердца Іисусова. Во Христѣ Богъ сталъ не только человѣческой душой, но цѣлымъ человѣкомъ, душою и плотью. Этимъ плоть обожена, пріята въ Божество. И католикъ не мыслитъ будущаго блаженства иначе, какъ въ духѣ и тѣлѣ, хотя и просвѣтленномъ. Правда, въ католичествѣ же мы находимъ примѣры самой безпощадной борьбы съ плотью. Но догматически всѣ эти примѣры могутъ быть поняты лишь какъ борьба съ грѣховнымъ вожделѣніемъ, а не съ тѣломъ въ его существѣ. Наряду же съ аскезой мы встрѣтимъ и жалость св. Франциска или св. Христины Чудесной къ своему изможденному постами тѣлу, къ „брату ослу", вѣрно послужившему спасающемуся духу и получившему въ награду лишь голодъ, да побои. Современнаго человѣка отпугиваетъ матеріальность представленія о будущемъ блаженствѣ, тѣлесность адскихъ мукъ. Но вѣдь существо то не въ этомъ, а въ освященіи и пріятіи тѣлеснаго въ единство Христово. Однако слѣдуетъ замѣтить, что католическое пріятіе плоти не вырождается въ освященіе плотскаго вожделѣнія, хотя, какъ показываютъ примѣры нѣкоторыхъ мистическихъ сектъ XIII вѣка и отдѣльныхъ мистиковъ болѣе поздняго времени, именно эта опасность и грозитъ идеѣ необходимости плоти для человѣка. Пріемля плоть, католичество на практикѣ рѣзче обособляется отъ вожделѣнія, чѣмъ допускающее въ большихъ предѣлахъ бракъ священниковъ православіе или протестантство. Плотская жизнь должна быть въ подчиненіи у жизни духовной.

Можно указать въ католической богословской и, особенно, мистической литературѣ и на дальнѣйшее расширеніе понятія единства во Христѣ. Легенды разсказываютъ намъ о любви святыхъ къ животнымъ, о рыбкахъ, которыя сосали опущенные въ воду пальцы святой, о птичкахъ, слушавшихъ проповѣдь, о львѣ, исцѣленномъ отъ занозы св. Іеронимомъ. Мистики восхища-

ются безконечною красою Божьяго міра, прислушиваются къ гимнамъ въ честь Бога, распѣваемымъ птичками „въ капеллахъ зеленыхъ деревъ“. И за этимъ восхищеніемъ скрыто нѣчто большее, чѣмъ умиленіе передъ мудростью Творца: въ немъ чувствуется религіозно-эмоціональное пріятіе міра. Францисканка XIII вѣка св. Анджела любитъ всякую тварь Божію, даже лягушекъ и жабъ. Св. Францискъ старается не попирать ногами пролитую сестру водицу и сочиняетъ хвалы Господу за брата солнце, за сестру луну, за „свѣтлыя прекрасныя звѣзды“ и за сильнаго и бурнаго брата огня. Своими таинствами и священнодѣйствіями (sacramentalia) католичество пріобщаетъ къ церкви и плоды земные и хлѣбные злаки, и дѣла рукъ человѣческихъ. Католическій культъ сосредоточиваетъ въ себѣ все земное и человѣческое. Все вовлекается въ него и озаряется имъ. Земная жизнь освящается и пріемлется во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, насыщается святостью и красотой.

Однако, не слѣдуетъ преувеличивать роли космоса въ католичествѣ. Католичество прежде всего религія человѣческая, антропоцентрическая. Космическое единство гораздо ярче и полнѣе выражено восточнымъ христіанствомъ, впитавшимъ въ себя настроенія Востока и эллинскій духъ. Въ католичествѣ на первомъ мѣстѣ стоитъ царь природы — человѣкъ. Человѣкъ сотворенъ ради Бога, а міръ ради человѣка, въ человѣкѣ же тѣло — ради души. Міръ занимаетъ положеніе служебное. Онъ питаетъ и поддерживаетъ человѣка. Онъ—средство къ познанію Бога, т. е. къ осуществленію религіозной цѣли человѣка. Поэтому для католичества характернѣе ограниченіе единства во Христѣ единствомъ спасеннаго человѣчества, царствующаго надъ міромъ. Указанные же выше моменты, расширяющіе понятіе церкви, лишь ослабляютъ это ограниченіе и никогда не доводятъ до перенесенія центра тяжести съ человѣка на міръ. Въ

этомъ, на нашъ взглядъ, и сила и слабость католичества, причина, какъ глубины его ученія о человѣкѣ и Богѣ, такъ и ограниченности его по сравненію съ восточнымъ христіанствомъ. Конечно, рѣчь идетъ не столько о догматической, сколько о психологической ограниченности, о своеобразномъ устремленіи на человѣка, лежащемъ въ самомъ существѣ, въ природѣ католичества. Но именно потому, что ничто человѣческое католичеству не чуждо, оно и можетъ вбирать въ себя важнѣйшіе результаты восточнаго умозрѣнія. Именно потому сильнымъ было на Западѣ вліяніе ранняго восточнаго богословія, вліяніе Діонисія Ареопагиты, Максима Исповѣдника, а по связи съ ними Прокла и Плотина. Глубочайшіе католическіе или выросшіе на почвѣ католичества философы вдохновлялись платонизирующей мыслью Востока: таковы Августинъ, „чудо IX вѣка"— Эріугена, мейстеръ Экхартъ, Николай Кузанскій и многіе другіе.

Итакъ, католическая идея церкви лучше всего можетъ быть охарактеризована какъ идея единства человѣчества, царствующаго надъ міромъ во Христѣ. И нельзя отрицать въ ней нѣкоторыхъ остатковъ Птолемеевскаго міропониманія. Только продумавъ до конца и оцѣнивъ эту сторону католичества, мы поймемъ проникновеніе его въ гущу и мелочи общественной жизни, борьбу за мірскую власть, практическій, дѣятельный духъ, проникающій западное монашество и... рожденіе протестантства именно въ лонѣ католичества. Другой вопросъ — почему въ католичествѣ такъ ярко выразилась эта сторона. Многое надо отнести на долю традиціи древняго Рима, многое на счетъ условій западной жизни и даже западной природы. Во всякомъ случаѣ, намъ кажется, что на Западѣ христіанство могло воплотиться только въ формахъ католичества. Это, конечно, не значитъ, что христіанство въ католичествѣ утратило

свое существо. Но это значитъ, что въ католичествѣ христіанство воплотилось и развилось односторонне и ограниченно, какъ, впрочемъ, ограниченно и односторонне и всякое иное его воплощеніе.[2] Далѣе — это не значитъ, что въ послѣдующемъ своемъ раскрытіи католичество не можетъ пойти по пути преодолѣнія своей ограниченности — отдѣльныя попытки въ этомъ направленіи наблюдались и наблюдаются, примыкая, какъ мы видѣли, къ нѣкоторымъ моментамъ самого католичества. Но это значитъ, что въ данный періодъ католичество все еще является христіанствомъ, обращеннымъ прежде всего къ человѣку.

Опредѣленіе церкви, какъ единства человѣчества во Христѣ еще не даетъ намъ пониманія природы этого единства, тѣмъ болѣе, что здѣсь возможно много толкованій. Въ католической мистикѣ ярче всего выступаетъ пониманіе единства во Христѣ, какъ единства въ любви. Въ XII вѣкѣ Бернардъ Клервосскій и викторинцы положили основаніе мистическому умозрѣнію католической церкви, умозрѣнію, вдохновлявшемуся Августиномъ и посредственными вѣяніями мистики Востока. Идеи Бернада и викторинцевъ позднѣе были приведены въ систему, сжато переданы св. Бонавентурой и въ тѣхъ или иныхъ видоизмѣненіяхъ повторялись почти всѣми мистиками католичества. И уже въ XII вѣкѣ мы находимъ довольно полную теорію любви къ Богу и ближнему.— Любовь это Богъ; любовь къ Нему человѣка—порожденіе и даръ Божьей любви или Бога. Любящій стремится къ соединенію съ Любимымъ, къ тому, чтобы стать съ Нимъ однимъ духомъ. Поэтому предѣломъ любви является полное сліяніе души съ Богомъ, обоженіе духа, но такое, что сущность человѣческаго духа все-таки не становится Богомъ, а только уподобляется Ему праведностью, красою, знаніемъ и блаженствомъ и всецѣло согласуетъ свою волю съ волей Божьей. Воля человѣка

становится волей Божьей, но остается и волею человѣка, не теряетъ своей свободы. Это очень тонкое, но принципіальное отличіе твари отъ Бога, противопоставленіе творенія-души Творцу-Богу даже и въ самомъ предѣльномъ актѣ любви охраняетъ высоты католической мистики отъ уклона въ пантеизмъ.

Любовь мыслима только при существованіи и противопоставленіи Любимаго и любящаго, Бога и души. Но недаромъ любящая душа—подобіе Божье. Богъ—любовь, и въ любви тайна Троицы. Однако Божья любовь (а слѣдовательно — и человѣческая) достигаетъ полноты лишь въ томъ случаѣ, если есть любящій, любимый и соучаствующій въ любви, т. е. Божья любовь полна лишь въ Троицѣ, человѣческая — лишь въ соучастіи Бога, души и ближняго. Съ другой стороны, Божья воля или Божья любовь во Христѣ самозабвенно обратилась на людей, ставшихъ Его братьями по плоти и Его сынами. Поэтому уподобленіе Богу, какъ уподобленіе Христу, есть превращеніе воли человѣка въ волю Христову, т. е. дѣятельная любовь къ ближнимъ.

Такимъ образомъ анализъ понятія любви приводитъ насъ къ идеѣ церкви, какъ союза любви къ Богу и въ Богѣ. Такое пониманіе церкви высказано католичествомъ полно и ярко. Съ нимъ связана столь распространенная мысль о подражаніи Христу, достигшая своего наилучшаго выраженія въ серафическомъ орденѣ св. Франциска. И для католичества въ цѣломъ характерна не пассивная любовь-наслажденіе, а дѣятельная любовь въ трудѣ на пользу ближнихъ. въ заботахъ о ихъ духовныхъ и тѣлесныхъ нуждахъ, въ самоотверженномъ служеніи церкви Божьей. Вслѣдъ за протестантскими историками обращаютъ вниманіе на механизацію дѣлъ любви въ католичествѣ, на эгоистическое пониманіе ихъ, какъ средства спасенія души. Но упрощеніе и

механизація свойственны всякой религіи и всякой религіозной идеѣ, захватывающей широкіе слои, и оцѣнивать религію надо не по низинамъ, а по вершинамъ ея. Слишкомъ просто и наивно объяснять широкую каритативную дѣятельность монашескихъ орденовъ и братствъ католической церкви заботою о спасеніи души. Не только основатели орденовъ и братствъ, а широкіе слои всякаго братства и ордена захвачены безкорыстной христіанской любовью, и не случайно столь частое въ католической литературѣ уподобленіе жизни въ монастырѣ жизни райской. Только пристрастіемъ или слѣпотою можно объяснить желаніе признавать за католиками какую то своеобразную монополію на расчетливый эгоизмъ въ дѣлахъ любви и милосердія, допуская въ то же самое время существованіе безкорыстной любви даже въ свѣтскомъ, забывшемъ Бога обществѣ.

Такое заблужденіе нѣсколько объясняется тѣмъ, что церковь въ католичествѣ понимается не только, какъ единство любви. Богъ не только любовь. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и Истина и Справедливость. Обращая свой взоръ на человѣческое, земное общество, сами мистики видятъ, что постигаемый ими союзъ любви, когда Богъ всяческое во всѣхъ, когда воля каждаго свободно совпадаетъ съ волею Божьей, — состояніе будущаго, будущая „свобода славы чадъ Божіихъ". Здѣсь, на землѣ творить правду, осуществлять волю Божью можно только цѣною усилій и борьбы. Люди еще не сыны Божіи, или не только сыны Божіи, а и рабы закона. Воля Божья связываетъ ихъ еще какъ внѣшнее принужденіе, какъ внѣшняя сила. Поэтому и церковь, поскольку она включаетъ въ себя живыхъ и, слѣдовательно, грѣховныхъ людей, есть сообщество, связанное подчиненіемъ закону Божьему. Святой Бернадъ Клервосскій очень тонко подмѣтилъ необходи-

мость для вѣрующаго двухъ идей: идеи безконечнаго милосердія Божьяго и идеи безпощадной справедливости Божьей. Мысль о милосердіи Божества безъ соединенія съ мыслью о Его справедливости можетъ ослабить духъ человѣка, лишить его необходимой для борьбы со зломъ энергіи и низвергнуть въ пучину себялюбиваго услажденія любовью. Но и мысль о справедливости безъ мысли о всепрощающемъ милосердіи столь же опасна и гибельна. Она несетъ съ собою отчаяніе, ввергаетъ въ безнадежность и безсильный трепетъ. Такъ и въ идеѣ церкви должны быть двѣ стороны: церковь, какъ единство любви, и церковь, какъ единство неумолимаго закона; церковь благодати и свободы и церковь закона и послушанія.

Мы видимъ такимъ образомъ, что католичество подходитъ къ идеѣ церкви не только со стороны идеи единаго во Христѣ человѣчества, но и со стороны идеи человѣчества, живущаго на землѣ. По-земному понимаетъ оно законъ и справедливость, что не препятствуетъ ему по-небесному понимать любовь. Католичество вглядывается въ образъ Христа, внимательно пересчитываетъ Его раны, глубоко вживается въ нихъ и любовно собираетъ слезы Спасителя. Бѣдный, отверженный всѣми, бездомный Скиталецъ влечетъ за Собою католическихъ святыхъ. Снова и снова переживаютъ Его страданія, созерцаютъ Его тѣло, создаютъ культъ сердца Іисусова. Но католичество же подходитъ ко Христу, какъ Искупителю грѣховъ. Съ мелочною точностью и ясностью устанавливаются нарушеніе воли Законодателя, какъ исходный грѣхъ, и послѣдствія этого проступка —разрывъ договора съ Богомъ и установленіе зависимости отъ дьявола. Съ совершенною очевидностью вытекаютъ отсюда необходимость удовлетворенія Богу за попранную справедливость и необходимость церкви Христовой. Въ наивномъ средневѣковомъ

пониманіи или толкованіи этой мысли мы сталкиваемся съ мельчайшими и детальнѣйшими сопоставленіями людскихъ грѣховъ и искупительныхъ страданій, со строго законническимъ, юридическимъ истолкованіемъ всего дѣла Христова. И только на почвѣ такого законническаго пониманія возможны основныя ученія католичества. — Справедливость Божія требуетъ соотвѣтствующаго удовлетворенія за каждый грѣхъ, а слѣдовательно и точнаго подсчета грѣховъ и эпитимій. Если человѣкъ не успѣлъ на землѣ смыть свои грѣхи и возстановить нарушенную имъ справедливость покаяніемъ, онъ долженъ сдѣлать это за гробомъ, т. е. необходимо чистилище. Въ силу единства всѣхъ во Христѣ, преизбыточествующихъ, превышающихъ даже грѣхи человѣчества страданій Спасителя и безмѣрныхъ заслугъ святыхъ возможно накопленіе сокровища добрыхъ дѣлъ, какъ возможно и удовлетвореніе за грѣхи другого.

Какъ бы механически ни понималась эта сторона дѣла, въ основѣ ея лежитъ глубокая мысль о безпощадной справедливости Божьей, которую надо отличать отъ формъ ея выраженія. Да и сами то эти формы надо умѣть воспринимать чрезъ призму создававшихъ ихъ эпохъ. Такъ въ превращеніи дѣла спасенія въ счетное искусство, чѣмъ такъ богато средневѣковье, мы склонны видѣть только механизацію религіи, только то, на что съ такимъ гнѣвомъ напалъ Лютеръ. Механизаціи и вырожденія идеи здѣсь, конечно, было очень много. Но наряду съ этимъ въ самомъ фактѣ подсчитыванія и сопоставленія грѣховъ съ эпитиміями или индульгенціями еще больше трогательной наивности, обстоятельнаго, какъ все въ средневѣковьѣ, выраженія идеи справедливости Божьей. Вѣдь нельзя же во всякомъ покупающемъ индульгенцію видѣть расчетливаго коммерсанта и не допускать искреннихъ религіозныхъ чувствъ въ заказывающемъ мессу за покойнаго родителя. Пере-

несеніе идеи справедливости Божьей въ сферу обыденныхъ земныхъ отношеній неизбѣжно приводитъ къ частой механизаціи этой идеи, доводящей до того, что становится труднымъ понять всю ея грандіозность и красоту. Но это перенесеніе, хотя бы и цѣной опасностей, необходимо, поскольку церковь разсматривается, какъ церковь живущихъ на землѣ. Въ условіяхъ же западной и, въ особенности, средневѣковой психологіи формальная сторона идеи естественно выдвигается на первый планъ и заставляетъ иногда забывать о внутреннемъ ея существѣ.

Но если христіанъ связуетъ въ единое тѣло подчиненіе Закону, то ихъ должно связывать и знаніе объ этомъ Законѣ или, по крайней мѣрѣ, вѣра въ него. Иначе говоря, въ церкви должна быть выражена Истина или ученіе объ Истинѣ, хотя бы постольку, поскольку Истиною обусловлены нормы человѣческаго поведенія. Однако религіозная жизнь (практическая сторона религіи) лишь осуществляетъ, воплощаетъ въ дѣйствіи религіозныя истины и безъ этихъ истинъ немыслима. Не можетъ существовать религіознаго закона безъ ученія объ абсолютномъ и его отношеніи къ ограниченному. Правило поведенія только слѣдствіе и оборотная сторона теоретической истины. И, несомнѣнно, въ католицизмѣ всегда жило и живетъ сильное ощущеніе практическаго значенія истинъ богословія. Поэтому совершенно понятны попытки католиковъ-модернистовъ ввести въ католичество прагматизмъ. „Догматъ, пишетъ одинъ изъ нихъ, имѣетъ преимущественно практическій смыслъ. Онъ выражаетъ прежде всего предписаніе практическаго порядка. Онъ болѣе всего есть правило практическаго поведенія“. Въ положительной части своего утвержденія – въ признаніи за догматами „практическаго“ значенія модернисты-католики съ церковью не расходятся: уже

выше нами было указано на практическое значеніе даже такого отвлеченнаго догмата, какъ догматъ Троичности. Но, поскольку за утвержденіемъ „преимущественно" или „прежде всего" практическаго смысла догмата кроется признаніе ненужности, условности или чистой „отрицательности" его теоретическаго значенія, модернизмъ рѣзко порываетъ съ духомъ католичества. Именно потому, что догматъ обладаетъ практическимъ значеніемъ, онъ долженъ заключать въ себѣ и положительное теоретическое содержаніе. Совокупность правилъ поведенія предполагаетъ совокупность теоретическихъ истинъ, понимаемыхъ не только отрицательно, а и положительно.

III.

Итакъ, идея церкви раскрывается намъ, какъ единство тѣла Христова — всего человѣчества, спасеннаго Имъ, въ любви, знаніи и жизни по абсолютнымъ истинамъ знанія и любви. Эта идея церкви еще не требуетъ внѣшняго выраженія. Тѣло Христово, даже если ограничивать его однимъ человѣчествомъ, можетъ быть тѣломъ мистическимъ, церковь—церковью невидимой. Но мы знаемъ, что католичество обращаетъ свой взоръ и на землю, на реально живущее человѣчество. Вѣдь именно поэтому оно такъ и выдвигаетъ идею справедливости Божьей, идею общаго труда всѣхъ въ созиданіи царства Божьяго. А это рѣзко ставитъ проблему видимой церкви. Должна ли существовать видимая церковь, видимое единство всѣхъ вѣрующихъ? Невидимо, мистически они уже составляютъ тѣло Христово. Гдѣ двое или трое собрались во имя Христа, тамъ и Онъ посреди нихъ, т. е. эти двое или трое уже соединились съ Нимъ и черезъ Него со всѣмъ Его тѣломъ. Въ ихъ

маленькомъ собраніи раскрывается на землѣ вся церковь Божія, и такъ же раскрывается она во всякомъ другомъ собраніи истинно вѣрующихъ. Но католичество не можетъ признать такія случайныя и хаотическія проявленія церкви всею видимой церковью.[3] Видимая церковь для него не мерцающее въ земной дѣйствительности свѣтило, а постоянное учрежденіе, видимое осуществленіе невидимаго единства. Безъ мистическаго пониманія единства католической идеи церкви не построить. Иначе пришлось бы отбросить принадлежность къ церкви усопшихъ, исключить изъ нея инославныхъ, отказаться отъ утвержденія, что всякій христіанинъ католикъ. Но католической идеи церкви не построить и на одномъ мистическомъ пониманіи единства. Иначе надо отказаться отъ видимости церкви, отъ ея осуществленности или проявленія уже на землѣ и, во всякомъ случаѣ, отъ непрерывности ея проявленія. Отказавшись отъ вѣры въ видимую церковь, католичество отказалось бы отъ самого себя, лишило бы себя всякой возможности дѣйствовать—и дѣйствовать организованно во исполненіе Божьей воли. Все своеобразіе католической концепціи какъ разъ и заключается въ соединеніи идеи вселенскаго, понятаго преимущественно — какъ всечеловѣческое или всехристіанское, единства въ порядкѣ мистическомъ съ идеею внѣшняго обнаруженія и воплощенія этого единства въ постоянномъ институтѣ. А послѣднее ведетъ къ весьма важному развитію понятія церкви, какъ церкви земной.

Прежде всего церковь, какъ видимая, состоитъ изъ реальныхъ индивидуумовъ, получившихъ крещеніе, т. е. пріобщенныхъ къ тѣлу Христову. Но истинный членъ тѣла Христова долженъ находиться во Христѣ не только внѣшне, по признаку внѣшняго факта крещенія, а и внутренно по единству любви, знанія и жизни. Иначе говоря, истинная церковь есть святая церковь. А ме-

жду тѣмъ на землѣ церковь святыхъ невозможна. Идея такой церкви неоднократно выдвигалась еретиками. Церковью святыхъ хотѣли быть монтанисты и донатисты. Хотѣли ею быть катары и многочисленныя мелкія секты. Въ ранній періодъ существованія Римской церкви въ нее не принимались обратно отпавшіе отъ нея. Но постепенно раскрывавшее себя католичество очень рано поняло невозможность церкви святыхъ. Такая церковь невозможна не только въ силу грѣховности человѣческой природы, но и въ силу неясности, непостижимости для человѣческаго ума того, относится ли или будетъ причисленъ къ спасеннымъ, къ истиннымъ сынамъ Божіимъ тотъ или иной сочленъ церкви. Поэтому, если церковь существуетъ видимо, она, какъ видимая, включаетъ въ себя и спасенныхъ и погибшихъ. Какъ земное учрежденіе, она—„corpus permixtum", тѣло смѣшанное, составное, т. е. видимая церковь не только у́же, но и шире невидимой и настоящее, подлинное ея единство на землѣ не раскрыто. Такое пониманіе церкви и позволяетъ считать католиками христіанъ, принадлежащихъ къ другимъ исповѣданіямъ, къ другимъ „церквамъ".[4]

Мы знаемъ, что единство церкви выражается въ единствѣ Истины и знанія о ней. Но знаніе абсолютной Истины въ условіяхъ земного бытія невозможно: на землѣ осуществимо только приближеніе къ такому знанію. Въ эпоху расцвѣта средневѣковой философіи многіе схоластики считали возможнымъ доводами разума доказать всѣ или почти всѣ истины вѣры. Поздняя схоластика противопоставила этому полную недоказуемость истинъ христіанской религіи. Католическая догма заняла среднее положеніе. На Ватиканскомъ соборѣ 1869—1870 г. признана была доказуемость нѣкоторыхъ основныхъ истинъ вѣры доводами разума.— „Если кто скажетъ, что невозможно естественнымъ свѣ-

томъ разума чрезъ то, что сотворено, познать единаго и истиннаго Бога, Творца и Господа нашего—да будетъ анаѳема". Но рядомъ съ этимъ анаѳема провозглашается и тому, кто станетъ утверждать, что „всѣ догматы вѣры можно постичь и доказать по естественнымъ явленіямъ (e naturalibus) съ помощью правильно развитого разума", а разумъ признается способнымъ постичь „тайны", только когда мыслитъ онъ „прилежно, благочестиво и сдержанно" и когда есть озареніе вѣры. „Божественныя тайны настолько по самой природѣ своей превосходятъ сотворенный разумъ, что даже переданныя откровеніемъ и пріятыя вѣрою остаются онѣ сокрытыми покровомъ вѣры и какъ бы облеченными нѣкимъ туманомъ, доколѣ въ сей смертной жизни „странствуемъ мы вдали отъ Господа, ибо ходимъ мы вѣрою, а не истиной (II Кор. V, 5, 6)".

Такимъ образомъ католическая церковь, допуская частичное познаніе Божества и религіозныхъ истинъ слабыми силами человѣческаго разума, рѣшительно отгораживается отъ всякаго агностицизма и, въ частности, отъ вышедшихъ изъ самого католичества модернистовъ, утверждавшихъ, что „разумъ не можетъ возвыситься до Бога и познать Его бытіе чрезъ Его созданія" и что „Богъ никоимъ образомъ не можетъ быть предметомъ науки". Этимъ устраняется опасность отрицательнаго отношенія къ положительному содержанію богословія и слѣдовательно разрушеніе всей религіозной системы христіанства, равно какъ и другая, не меньшая—опасность сведенія всѣхъ истинъ богословія къ индивидуальному мистическому опыту. Этимъ же оправдывается и утверждается естественное богословіе, научное изслѣдованіе истинъ вѣры. Но, съ другой стороны, утверждая невозможность для человѣческаго разума собственными силами постичь всю религіозную истину, католичество выдвигаетъ необходимость откро-

веннаго богословія, т. е. богословія, покоящагося на сверхъестественномъ откровеніи. Только благодаря сверхъестественному откровенію могутъ быть познаны или узнаны неизслѣдимыя для разума истины религіи, „vera et proprie dicta mysteria“ (истинныя тайны въ собственномъ смыслѣ этого слова). На откровенныхъ истинахъ и покоится все ученіе церкви и въ признаніи ихъ вѣрующими и заключается одна изъ сторонъ единства тѣла Христова.[5]

Откровеніе истины можно понимать, какъ явленіе человѣческому сознанію или уму самой истины, въ себѣ, въ своей самоочевидности несущей свою достовѣрность. Въ этомъ случаѣ признаніе истины не требуетъ отъ человѣка никакихъ усилій, потому что сама истина открывается ему. Если бы въ церкви было въ настоящее время такое откровеніе истины, такое „блаженнымъ дѣлающее видѣніе“ (visio beatifica), церковь была бы уже церковью будущею, странствія ея на землѣ уже окончились бы и людямъ не надо было бы стремиться къ познанію Бога и осуществленію Его закона, ибо содержаніе Истины дѣлало бы ихъ уже истинными, праведными сынами Божіими. И католичество вполнѣ послѣдовательно признаетъ такое познаніе удѣломъ будущей блаженной жизни. Здѣсь, на землѣ, видѣніе Истины „лицомъ къ лицу“ недостижимо, по крайней мѣрѣ—недостижимо во всей своей полнотѣ. Здѣсь даже святые въ минуты возвышеннѣйшаго экстаза видятъ Истину лишь „зерцаломъ въ гаданіи“, т. е. въ óбразахъ, символично. Поэтому откровеніе Истины святому есть символическое, хотя и неоспоримое явленіе ея. Откровенныя истины, выраженныя въ догматахъ церкви, для обыкновеннаго члена церкви не несутъ въ себѣ самихъ своей достовѣрности и, съ человѣческой точки зрѣнія, являются недоказуемыми или недоказанными положеніями. Разумѣется, нельзя предполагать, что въ видимой церкви

всѣ ея члены могутъ—каждый своимъ внутреннимъ мистическимъ опытомъ—убѣдиться въ истинности откровенныхъ догмъ. А между тѣмъ признаніе этихъ догмъ необходимо, и онѣ должны существовать для того, чтобы могла существовать церковь.

По старому католическому ученію, торжественно провозглашенному и на Тридентскомъ соборѣ, сверхъестественно откровенная Истина „содержится въ Писаніи и въ незаписанныхъ преданіяхъ, которыя, воспринятыя апостолами изъ устъ самого Христа или какъ бы изъ рукъ въ руки переданныя самими апостолами подъ диктовку Духа Святого, дошли до насъ". Такъ мы приходимъ къ двумъ источникамъ и сокровищницамъ католической истины: къ Писанію, составъ или канонъ котораго окончательно опредѣленъ тѣмъ же Тридентскимъ соборомъ, и къ Преданію. Совершенно очевидно, что одного Писанія для установленія католической истины мало. Признающій источникомъ христіанской вѣры Писаніе, тѣмъ самымъ признаетъ уже и Преданіе, такъ какъ истинность Писанія, богодухновенность его самимъ имъ установлена быть не можетъ. Вѣдь Писаніе, какъ совокупность откровенныхъ истинъ, въ самомъ себѣ достовѣрности своей не несетъ. И въ этомъ смыслѣ протестантъ настолько же ставитъ Преданіе выше Писанія, насколько и католикъ; онъ только произвольно ограничиваетъ предѣлы дѣйствія Преданія. Для католика же Преданіе опредѣляетъ и составъ и текстъ Св. Писанія.[6] Этимъ отметается вопросъ о происхожденіи канона Священныхъ книгъ: каково бы ни было происхожденіе ихъ — Преданіе признаетъ ихъ богодухновенными, и выводы ученой критики могутъ повести къ соблазну и смутить маловѣра, но не поколеблютъ содержанія и текста католическаго ученія. Нѣтъ ничего страннаго и неожиданнаго, что Тридентскій соборъ призналъ каноническими Новый и Ветхій Завѣты въ ла-

тинскомъ переводѣ, „in veteri vulgata latina editione".— Таково было преданіе католической церкви, и укрѣпленіе этого преданія авторитетомъ собора лишь устранило возможность соблазна вѣрующихъ выводами ученыхъ изслѣдователей библейскаго текста.

Преданіе не только свидѣтельствуетъ объ истинности Писанія. Оно столь же необходимо для пониманія и толкованія послѣдняго, особенно въ виду искони установившихся въ церкви своеобразныхъ пріемовъ этого пониманія и толкованія. Если отсутствіе Писанія поставило бы церковь передъ невозможностью разобраться въ хаосѣ противорѣчивыхъ истинныхъ и ложныхъ откровеній и вернуло бы ее ко временамъ созданія канона Священныхъ книгъ, къ эпохѣ борьбы съ гнозисомъ и мучительнаго самоопредѣленія, то отсутствіе Преданія разверзло бы пропасть подобнаго же столкновенія множества толкованій, въ борьбѣ которыхъ могла бы потеряться необходимая единая истина. Мы видимъ, какъ явное или молчаливое отрицаніе Преданія приводитъ къ попыткамъ свести раннее христіанство къ моральной религіи галилейскихъ рыбарей, къ отрицанію всего философскаго содержанія религіи, къ превращенію ея путемъ отрицанія божественности Христа, т. е. основной догмы, въ какое то, только по недоразумѣнію именуемое христіанствомъ, моральное ученіе. Отказъ отъ Преданія съ необходимостью ведетъ къ замѣнѣ его человѣческимъ разумомъ; человѣческій разумъ — къ отрицанію остатковъ Преданія и къ отказу отъ Писанія, а отказъ отъ Писанія—къ хаосу раціоналистическихъ и мистическихъ положеній и къ отказу отъ разума.

Въ католической церкви, въ отличіе отъ православія, Преданіе не закрѣплено. Напротивъ, оно течетъ и живо до сихъ поръ. Благодаря этому, съ одной стороны, открыта широкая возможность дальнѣйшаго раз-

витія католическаго ученія по пути все большаго раскрытія Преданія, а, съ другой—предотвращена возможность рѣзкаго разрыва съ прошлымъ, сохраняющимъ себя въ настоящемъ. Разумѣется, правы протестантскіе ученые, указывающіе на вытекающую отсюда для католичества трудность отказываться отъ своего прошлаго. Но такой упрекъ дѣйствителенъ лишь въ томъ случаѣ, если преданіе католической церкви включаетъ въ себя и заблужденія, если вообще нужно отказываться отъ прошлаго, что какъ разъ и отвергается католичествомъ. Преданіе столь же священно и истинно, сколь истинно и священно Писаніе. И если богодухновенность Писанія утверждается Преданіемъ, то само Преданіе достовѣрно потому, что непосредственно возводится къ апостоламъ, живетъ и развивается какъ апостольское.

Итакъ, единство знанія должно выражаться въ опредѣленныхъ положеніяхъ, обоснованныхъ Писаніемъ и Преданіемъ. Очевидно, что въ условіяхъ земной жизни, при невозможности путемъ разума убѣдиться въ истинности Преданія необходимо какое то удостовѣреніе того, что это Преданіе дѣйствительно священно. Мы знаемъ, что священность его обезпечена преемственностью отъ апостоловъ и, слѣдовательно, въ конечномъ итогѣ, отъ самого Божества. Разумѣется, хранительницей Преданія могла бы быть вся совокупность вѣрующихъ. Но теоретически это трудно потому, что земная церковь состоитъ не только изъ истинныхъ сыновъ Божіихъ, а практически подобная гарантія истинности преданія общимъ согласіемъ необходимо должна привести къ хаосу мнѣній и къ отсутствію единства въ знаніи. Такъ или иначе долженъ существовать органъ, хранящій Преданіе, а, такъ какъ оно почерпаетъ свою достовѣрность изъ факта восхожденія къ апостоламъ, этотъ органъ долженъ быть преемственно связаннымъ съ апостолами.

И поскольку Преданіе живо и способно раскрываться все болѣе и болѣе, постольку и хранящій его органъ долженъ обладать таинственною силою и властью учительства, властью толкованія старыхъ истинъ и обнаруженія новыхъ. Этотъ органъ, папство, есть само живущее апостольскимъ духомъ Преданіе, и чрезвычайно характерно, что Пію IX приписываютъ слова: „Преданіе это я!“ [7]

На зарѣ исторіи папства Иннокентій I (401—417) уже ссылается въ доказательство правильности рѣшеній Рима на „тайны апостольскаго престола“ и этимъ предвосхищаетъ творческую роль папства въ области догмы. Его предшественники уже обнаруживаютъ тяготѣніе римской церкви къ традиціонному ученію, хранимому лучше всего въ Римѣ. Сама римская церковь еще до появленія во главѣ ея единаго епископа уже обнаруживаетъ тотъ же самый духъ вѣрности вѣрѣ отцовъ, сказывающійся, напримѣръ, въ „Посланіи Климента“, въ самомъ концѣ I вѣка. Живое и абсолютно истинное Преданіе является краеугольнымъ камнемъ католическаго ученія, не бросившагося, какъ протестантство, въ исканія истины человѣческимъ разумомъ, не ждущаго новыхъ пророковъ, новыхъ апостоловъ — въ его сокровищницу, по словамъ бл. Иринея, апостолы въ полнотѣ вложили все, что относится къ вѣрѣ—и не застывшаго въ признаніи установленнаго далекими предками, какъ восточная церковь. Благодаря своеобразному пониманію Преданія, католичеству удается какъ бы сохранить въ себѣ постоянную дѣятельность открывающаго въ тайникахъ Преданія и Писанія новыя истины Духа Святого. Въ этомъ—большая опасность, опасность привнесенія индивидуальнаго и человѣческаго, можетъ быть—бо̀льшая, чѣмъ въ восточной церкви, ожидающей откровеній отъ вселенскихъ соборовъ. Но духъ традиціонализма и здѣсь спасаетъ католичество отъ крайностей.

Католики модернисты „по слѣпой и необузданной страсти къ новшествамъ“, какъ думаетъ папа Пій X, выдвинули утвержденіе, что „догматы должны развиваться и измѣняться“. Въ своей знаменитой энцикликѣ „Pascendi dominici gregis“ (8 сент. 1907 г.). Пій X ссылается на осужденіе Піемъ IX (въ „Силлабусѣ“ 1864 г.) тѣхъ, кто осмѣливается утверждать, что „Божественное откровеніе несовершенно и, слѣдовательно, подлежитъ постоянному и безконечному прогрессу, соотвѣтственно прогрессу человѣческаго ума“. Пій X ссылается на постановленіе Ватиканскаго собора: „Ученіе религіи, открытое Богомъ, не предоставлено человѣческому уму, какъ философское построеніе, подлежащее усовершенствованію, но оно вручено, какъ божественный залогъ Невѣстѣ Христовой и должно быть сохраняемо вѣрно и безошибочно истолковано. Поэтому смыслъ священныхъ догматовъ долженъ быть всегда сохраняемъ такимъ, какимъ однажды объявила его Святая Мать Церковь, и не слѣдуетъ никогда удаляться отъ этого смысла подъ предлогомъ и подъ именемъ болѣе глубокаго пониманія“. Казалось бы, подобное постановленіе устраняетъ всякую возможность догматическаго развитія въ дальнѣйшемъ, поскольку это развитіе не выражается въ установленіи новыхъ догматовъ, какъ установленный на томъ же Ватиканскомъ соборѣ догматъ Непорочнаго Зачатія. Однако, въ католичествѣ оказывается возможнымъ невозможное— и не только практически, такъ какъ легко отыскать въ богатѣйшей сокровищницѣ западнаго богословія авторитетныя подтвержденія разныхъ въ деталяхъ своихъ толкованій одного и того же догмата, но и теоретически. Дѣйствительно, какъ примирить съ выше приведеннымъ постановленіемъ Ватиканскаго собора 1869 — 1870 г. его же постановленіе о непогрѣшимости папы въ дѣлахъ вѣры, когда онъ говоритъ „ex cathedra“, т. е. въ качествѣ пастыря и учителя церкви и опредѣ-

ляетъ ея вѣру? Папѣ, правда, не дана власть по наитію Св. Духа открывать новое ученіе, но онъ обладаетъ властью при содѣйствіи (assistente) Св. Духа свято хранить и вѣрно, т. е. точно (fideliter) излагать (exponere) переданное чрезъ апостоловъ откровеніе (traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum). Можетъ ли папа „подъ предлогомъ и подъ именемъ болѣе глубокаго пониманія“ измѣнить смыслъ догмата? Все зависитъ отъ того, что разумѣть подъ словами „измѣненіе“, „толкованіе“ и „пониманіе“ догматовъ. Ватиканскій же соборъ (и на это ссылается въ своей энцикликѣ Пій X) говоритъ: „Итакъ, пусть возрастаетъ и быстро совершенствуется изъ года въ годъ и отъ поколѣнія къ поколѣнію разумъ, знанія и мудрость, какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлой Церкви, но пусть это усовершенствованіе совершается въ одномъ и томъ же родѣ, т. е. безъ измѣненія догматовъ, ихъ толкованія и пониманія [1])“. Трудность заключается не въ уклончивости или двусмысленности постановленій собора и заявленій папы— въ этомъ обвинять католическую церковь мы не склонны— а въ неразрѣшимости самой проблемы. Съ одной стороны, основные догматы католичества по своей абсолютности недоступны человѣческому слову и человѣческому уму и, слѣдовательно, выразимы лишь условно, а, значитъ, и въ зависимости отъ культурнаго состоянія эпохи; съ другой — они выражены въ опредѣленныхъ положеніяхъ Писаніемъ и Преданіемъ и всякое измѣненіе формулировки грозитъ искаженіемъ существа догмата именно въ силу его недоступности человѣку. А къ этому принципіальному соображенію присоединяются практически опасныя послѣдствія частой смѣны

[1]) Всѣ цитаты изъ энциклики Пія X даны по переводу гг. Д. Муретова и І. Селихановича въ сборникѣ „Современныя теченія религіозно-философской мысли во Франціи“. Птр. 1915.

формулировокъ и шатанія въ опредѣленіяхъ.[8] И надо удивляться не неопредѣленности языка соборовъ и папъ, а исключительно удачному соединенію въ католичествѣ силы Преданія съ возможностью дальнѣйшаго его развитія.

Какъ бы то ни было, построеніе католичествомъ единаго знанія въ земной церкви приводитъ насъ къ признанію необходимости въ католичествѣ преемственно связаннаго съ апостолами органа, хранящаго и развивающаго или — чтобы не уклоняться отъ буквы соборныхъ и папскихъ постановленій—раскрывающаго абсолютное христіанское ученіе. Такой органъ, хранящій и раскрывающій истину необходимъ еще и потому, что христіанинъ-католикъ не въ состояніи путемъ собственныхъ усилій или даже мистическаго опыта узнать, доказать и постичь необходимое для его жизни во Христѣ ученіе. Вѣдь сами католическіе мистики вѣрили своему опыту лишь при условіи подтвержденія его Писаніемъ и Преданіемъ. „Великій созерцатель“ Ришаръ изъ аббатства св. Виктора, описывая познаніе въ экстазѣ Божественнаго и уподобляя это познаніе видѣнію Христа на горѣ Ѳаворской, заявляетъ, что не вѣритъ онъ Христу, если рядомъ съ Нимъ нѣтъ Иліи и Моисея, т. е. если откровеніе не подтверждается текстами Ветхаго и Новаго Завѣта. Не будучи въ состояніи познать истину разумомъ или созерцаніемъ, христіанинъ принужденъ познавать ее вѣрой. Онъ долженъ вѣрить истинности положеній религіи. А вѣра, какъ говоритъ Ватиканскій соборъ, есть „добродѣтель (virtus) сверхъестественная, силою которой при наитіи Бога и помощи благодати, мы вѣримъ въ истинность откровеннаго Имъ не вслѣдствіе внутренной истинности вещей, усмотрѣнной свѣтомъ естественнаго разума, но вслѣдствіе авторитета самого открывающаго Бога, который не можетъ обмануться или обмануть“. Предметъ же вѣры какъ разъ

и заключенъ въ догматахъ церкви, и вѣра такимъ образомъ есть признанiе утверждаемаго церковью или подчиненiе ея ученiю, ея авторитету.

Конечно, идеалъ заключается въ томъ, чтобы вѣрою сознательно принять все ученiе церкви. Но такой идеалъ неосуществимъ. Вѣдь даже богословы ошибались или не знали провозглашенныхъ церковью уже послѣ ихъ смерти догматовъ. Такъ главный учитель католической церкви Ѳома Аквинскiй не зналъ догмата Непорочнаго Зачатiя и, слѣдовательно, не могъ въ него вѣрить. Такъ бл. Августину былъ совершенно чуждъ догматъ папской непогрѣшимости. А между тѣмъ „безъ вѣры невозможно угодить Богу" и „надлежитъ вѣрить во все, что содержится въ словѣ Божiемъ, записанномъ или переданномъ, и во что предлагаетъ вѣрить, какъ въ откровенное Богомъ, церковь торжественнымъ своимъ рѣшенiемъ или путемъ обычнаго и вселенскаго наученiя". Еще трагичнѣе положенiе людей необразованныхъ или малоразвитыхъ. Имъ-то наиболѣе глубокое въ содержанiи вѣры недоступно навѣрное. Если цѣнить въ вѣрѣ только субъективную ея сторону, только актъ вѣры, затрудненiе устранено не будетъ или, точнѣе—на мѣсто одного затрудненiя станетъ другое. Вѣдь если для спасенiя нуженъ только актъ вѣры, содержанiе ея—догматы—вообще никакого значенiя не имѣетъ. А оно, какъ мы старались показать выше, и опредѣляетъ собою религiозную жизнь, опредѣляетъ настолько, что безъ него жизнь эта невозможна.

И здѣсь католичествомъ указанъ выходъ ученiемъ о „fides implicita", о вѣрѣ въ потенцiи, нераскрытой, но таинственно скрывающей въ себѣ всю полноту, всѣ догматы, не только уже провозглашенные, но и тѣ, которые будутъ провозглашены. Актомъ вѣры католикъ прiобщается ко всей полнотѣ христiанскаго знанiя, дѣлаетъ его своимъ и включается въ его единство. Но

даже у самой наивной вѣры долженъ быть какой то объектъ, связующій вѣрующаго со всею полнотой догмы. Такимъ объектомъ можетъ быть лишь вѣра церкви, и актъ вѣры долженъ выразиться въ готовности признать все, чему учитъ церковь. Готовый признать ученіе церкви и актомъ своей готовности его уже признающій тѣмъ самымъ становится обладателемъ этого ученія, становится членомъ тѣла Христова. Поэтому ту же самую мысль можно выразить и иными словами — „Внѣ церкви спасенія нѣтъ“, „Extra ecclesiam nulla salus“, ибо вѣра — „начало спасенія“. Сначала надо повѣрить, и только послѣ этого можно понять. Вѣрю, чтобы понять (credo, ut intelligam), а не понимаю, чтобы вѣрить (intelligo, ut credam). Только на почвѣ вѣры возможно богословіе, развитіе знанія о Богѣ, а, слѣдовательно, и жизни въ Богѣ вообще. Только на ея почвѣ возможна убѣждающая въ истинѣ дѣятельность разума. И тутъ передъ нами снова встаетъ необходимость выраженной въ опредѣленныхъ положеніяхъ, удостовѣряемой преданіемъ, а, значитъ, и провозглашаемой установленною по преемству отъ апостоловъ правящею церковью истины.

IV.

Мы вовсе не стремимся доказывать истинность католичества. Наша задача гораздо скромнѣе—посильное изображеніе духа католицизма. Можно отрицать необходимость выраженія на землѣ единства человѣчества во Христѣ въ формѣ единой вселенской церкви (говорю это безотносительно къ вопросу о ложности или истинности такого отрицанія). Но, признавъ такую необходимость, надо признать и внутреннюю силу и логику католической идеи. Въ періодъ своего становленія цер-

ковь Божія на землѣ не обладала единой организаціей. Она какъ бы мерцала въ разныхъ углахъ земного шара. Въ каждомъ собраніи вѣрующихъ временно воплощалась вселенская церковь, проявлялось вселенское единство. Каждая община была выраженіемъ или проявленіемъ вселенской церкви, и всѣ христіанскія общины въ согласіи и единствѣ своемъ были тою же единою вселенскою и апостольскою церковью. Не было видимо цѣлостной, единой организаціи, и единство всѣхъ во Христѣ оставалось союзомъ или тѣломъ невидимымъ. Не было видимо единаго ученія. Еще только составлялись Священныя книги, только начинало слагаться Священное Преданіе, а бури гнозиса уже проносились надъ вѣрными Христа, раздоръ и споры вносили въ умы сомнѣнія и соблазнъ. Единство ученія, единство вѣры было, но оно оставалось невидимымъ, невыраженнымъ. Духъ Божій вѣялъ, гдѣ хотѣлъ: пророки, благовѣстники и учителя обходили землю, а рядомъ съ ними, какъ волки въ овечьей шкурѣ, проникали въ стада вѣрныхъ лжепророки и еретики, сыны діавольскіе, всюду вносящіе раздоръ и смятеніе.

Медленно въ борьбѣ слагалась организація каждой маленькой общины, каждой изъ многочисленныхъ церквей или семей народа Христова, „домовъ Божіихъ". Медленно налаживалось общеніе этихъ семей другъ съ другомъ, сношенія ихъ отцовъ или старцевъ, честнаго пресвитерства, во Христѣ діаконства и епископства— хранителей апостольскаго преданія. Въ каждой церкви слагалось свое, но не нарушалось этимъ невидимое единство. Напротивъ—оно стремилось стать видимымъ въ согласіи и союзѣ многочисленныхъ, все умножающихся общинъ, въ постоянныхъ сношеніяхъ, въ любовныхъ совѣтахъ и наученіяхъ. Во II-мъ вѣкѣ всякій епископъ былъ епископомъ вселенской церкви, и всѣ епископы вмѣстѣ въ согласномъ рѣшеніи или соборѣ были

единою вселенскою церковью. Всѣ они были хранителями и истолкователями Преданія и Писанія, равно какъ и клиръ каждой церкви, и каждая церковь въ цѣломъ, и собраніе всѣхъ христіанъ, и собраніе немногихъ вѣрующихъ во имя Христово, и каждый отдѣльный епископъ. Согласіе всѣхъ (не единогласіе: смѣшно всеобщее голосованіе въ дѣлахъ божественныхъ!) было лучшимъ свидѣтельствомъ истинности ученія. Если же не было согласія, истинное преданіе рѣшало споръ. И выдвинулись хранительницы наиболѣе чистаго, неопороченнаго преданія—церкви апостольскія, а среди нихъ—проникнутая духомъ римской вѣрности традиціи, церковь столичнаго города, одна изъ богатѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ, единственная возводящая себя къ апостоламъ изъ западныхъ церквей церковь римская. Рано связала она свое имя съ именами апостоловъ Петра и Павла и признала первымъ своимъ епископомъ Петра. Уже въ концѣ II вѣка папа Викторъ I потребовалъ отъ восточныхъ церквей соблюденія римскаго обычая, и вѣрность преданію апостоловъ, увѣренность въ первенствѣ своемъ въ единой церкви Христовой стали отличительными чертами папскаго Рима.

Истинное христіанское ученіе должно было еще выясниться. Но оно не могло быть плодомъ человѣческихъ умствованій. Его открыть могъ лишь Духъ Божій. Духъ и открывалъ его устами Христа, устами апостоловъ, евангелистовъ и пророковъ. Однако неизбѣжное внесеніе пророками въ откровенія, получаемыя ими, своихъ человѣческихъ домысловъ, трудность и даже невозможность отличить истиннаго пророка отъ лжепророка, ибо не сразу по дѣламъ послѣдняго обнаруживалась лживость словъ его, привели къ опредѣленію источниковъ христіанства, къ Писанію и Преданію. Этимъ создано было относительно прочное основаніе для дальнѣйшаго развитія догмы. Задача богослововъ и всѣхъ провозгла-

шающихъ богословскую истину свелась къ истолкованію Писанія и Преданія и къ охраненію истиннаго его смысла, а подлинная вѣра, по крайней мѣрѣ—потенціально оказалась осуществленною и на землѣ. Но толкованіе Писанія и Преданія не есть внѣшняя механическая работа. Оно въ извѣстной степени то же самое подлинное религіозное творчество, то же откровеніе, что и глаголаніе пророковъ. И поэтому для него необходима помощь Духа Святого, а для обезпеченія и удостовѣренія помощи Духа необходима непрерывная связь толкующихъ или раскрывающихъ догму съ первоисточниками: съ Писаніемъ, Преданіемъ, первыми творцами Преданія—апостолами. Всякому предоставляется содѣйствовать раскрытію христіанской догмы, и ничей трудъ не пропадетъ. Но признано можетъ быть лишь то, что согласно съ Писаніемъ и Преданіемъ и подтверждено преемственно связанными съ апостолами хранителями ихъ.

Естественно, что наиболѣе авторитетнымъ является преданіе, хранимое церквами апостольскими, въ частности церковью перваго апостола Петра, тѣмъ болѣе, что именно представители каѳедры Петра рано выдѣлились среди прочихъ іерарховъ своею вѣрностью самому принципу преданія. Обязательно ли мнѣніе данной церкви? Поскольку она есть истинная церковь, она ошибаться не можетъ, и мнѣнія ея обладаютъ обязательной силой только въ предѣлахъ Писанія и Преданія. Но, какъ земное и человѣческое учрежденіе, она можетъ и неправильно понять или истолковать хранимое ею же наслѣдіе. и въ этомъ случаѣ мнѣніе ея обязательной силой обладать не можетъ. Гдѣ же тогда искать истины? Въ другихъ, болѣе авторитетныхъ, въ апостольскихъ церквахъ. Но вѣдь и по отношенію къ нимъ можетъ быть поставленъ тотъ же самый вопросъ: наиболѣе авторитетная въ общемъ церковь въ данномъ случаѣ можетъ высказать

мнѣніе, менѣе истинное, чѣмъ мнѣніе наименѣе авторитетной или даже, чѣмъ мнѣніе отдѣльнаго христіанина. Въ истинной, невидимой церкви сомнѣній и нарушенія единства ученія нѣтъ, и, когда въ земной видимой церкви бушуютъ догматическіе споры, истинная не теряетъ своего блаженнаго покоя въ обладаніи полнотой Истины. А она, эта невидимая церковь, какъ то существуетъ и здѣсь на землѣ въ единеніи съ Духомъ Истины. Можно, оставаясь на такой точкѣ зрѣнія, отрицать всякую возможность опредѣлить ученіе истинной церкви на землѣ, по крайней мѣрѣ, опредѣлить его по внѣшнимъ признакамъ. Но тогда слѣдуетъ признать, что единство въ истинѣ на землѣ вообще неосуществимо и что нѣтъ земного воплощенія единой церкви. Напротивъ, допустивъ существованіе единой воплощенной церкви, какъ внѣшне очерченнаго учрежденія, надо допустить и существованіе непогрѣшимой инстанціи, опредѣляющей истинную вѣру.

Уже ранняя церковь выдвинула два рѣшенія занимающей насъ проблемы, оставшіяся типичными для всего дальнѣйшаго развитія христіанства: соборно-епископальное и папское. Въ случаѣ разногласія, говоритъ намъ соборно-епископальная теорія, истину надо искать въ согласномъ мнѣніи всѣхъ епископовъ или вселенскаго собора, и гарантіей этого мнѣнія является помощь Духа Святаго, даруемая преемственно связанному съ апостолами собранію. Но наитіе Духа не выражается во внѣ и человѣческими чувствами неопредѣлимо; фактически же оно не приводитъ къ единогласію, а иногда гарантируетъ мнѣніе даже не большей, а только наиболѣе „здоровой" части епископства или собора. Поэтому для признающаго во вселенскомъ соборѣ верховную учительскую инстанцію церкви не остается иного выхода, какъ опредѣлять истинность ученія по случайному и человѣческому признаку и ставить его въ зависимость отъ

результатовъ голосованія собора или подсчета мнѣній высказавшихся церквей. Къ тому же, мнѣніе всего епископата проявляется лишь въ рѣдкихъ случаяхъ, а вселенскіе соборы, по самому существу своему, не могутъ быть признанными постояннымъ органомъ церкви.

Папская теорія выдвинула, какъ высшую инстанцію въ дѣлахъ вѣры, каѳедру св. Петра, т. е. фактически—рѣшеніе папы. Папская идея развилась постепенно. Еще Григорій Великій (590—604 г.) указывалъ на свое верховенство лишь въ случаѣ разногласій, въ обычное время признавая свое равенство съ другими епископами. Но уже для Николая I (858—867) слова папы—„слова Божія", а папство—краеугольный камень христіанскаго міра и единой истины. Съ самаго начала, если можно такъ выразиться, сознательной жизни римской церкви, для католичества не существуетъ сомнѣнія въ безусловной непогрѣшимости каѳедры Петра въ дѣлахъ вѣры. Рѣшеніе Рима кончаетъ дѣло: „Roma locuta est—causa finita". А потому всѣ рѣшенія Рима и выражающаго его мнѣніе папства безусловно обязательны. Эти рѣшенія, какъ единственное истинное и подлинное выраженіе ученій вселенской церкви, выше рѣшеній соборовъ. Еще при Львѣ I (440—461) и Целестинѣ I (422—432) идея преимущества въ смыслѣ каѳоличности римскаго мнѣнія передъ мнѣніемъ даже вселенскаго собора сказывается въ папскихъ заявленіяхъ и папской политикѣ. Заключительныя постановленія Тридентскаго собора, утверждающая его рѣшенія булла Пія IV (26 I 1564 г.) и, наконецъ, Ватиканскій соборъ возвели на степень догмата ученіе о безусловной непогрѣшимости рѣшеній римской церкви, т. е. папы въ дѣлахъ вѣры.

Рѣшеніе Ватиканскаго собора, утверждавшее абсолютную истинность католическаго ученія въ его прошломъ, настоящемъ и будущемъ и безошибочность рѣшеній католической церкви въ лицѣ ея главы, было

логическимъ выводомъ не только изъ традиціи католичества, но и изъ самой природы католической идеи. Разъ существуетъ видимо истинная церковь, а въ ней истинное ученіе и органъ хранящій его, необходимо, чтобы рѣшенія и мнѣнія этого органа были непогрѣшимы. Иначе истинное ученіе церкви невѣдомо, а истинная церковь невидима. Передъ нами та же проблема, что и въ соборно-епископальной теоріи. И точно также совершенно неизбѣжны противорѣчія и недоговоренность папской идеи, послѣднее объясненіе которыхъ коренится въ неосуществимости основного заданія— воплотить въ относительномъ мірѣ абсолютное.

Дѣйствительно, не трудно подыскать примѣры колебаній и ошибокъ въ рѣшеніяхъ соборовъ. Но равнымъ образомъ можно составить длинный списокъ ошибокъ или колебаній римской церкви и папъ въ дѣлахъ вѣры. Папа Зосима въ 417 г., вопреки своимъ предшественникамъ, призналъ правовѣріе Пелагія и Целестія для того, чтобы въ слѣдующемъ же году подъ давленіемъ африканской церкви взять свое рѣшеніе обратно. Папа Вигилій I (537—555), сломленный гоненіемъ, отрекся отъ правой вѣры и объяснилъ свои прежнія вполнѣ правовѣрныя заявленія наущеніемъ діавола. Гонорій I (625—638) свободно исповѣдалъ во Христѣ единую волю, т. е. примкнулъ къ монофелитству, что заставило его преемника Іоанна IV (640—642) прибѣгать къ софистическому истолкованію отправленнаго Гоноріемъ патріарху Константинопольскому посланія. Можно значительно увеличить количество примѣровъ изъ позднѣйшей исторіи папства. Но въ этомъ нѣтъ никакой надобности. Очевидно, что заявленія римскихъ папъ и римской церкви подвержены общей судьбѣ всѣхъ людей и всѣхъ людскихъ учрежденій. Попытка исторически доказать непогрѣшимость рѣшеній папъ или римской церкви, заранѣе обречена на неудачу. А между тѣмъ идея католи-

ческой церкви повелительно требуетъ догматическаго признанія такой непогрѣшимости, неустранимаго признака существованія видимаго или вѣдомаго единства вѣры. Выходовъ изъ этого затрудненія можетъ быть только два: или признать историческіе **факты** за соблазнъ и дьявольское навожденіе или же такъ понять и истолковать непогрѣшимость римской церкви (папства), чтобы можно было допустить возможность ошибокъ—признать ошибающуюся безошибочность папскихъ рѣшеній.

Первый выходъ изъ затрудненія слишкомъ радикаленъ и сводится къ положенію: „вѣрю потому, что это нелѣпо", т. е. потому, что это противорѣчитъ фактамъ. Второй выходъ въ той формѣ, какъ онъ выраженъ нами выше, тоже непріемлемъ и не является достаточнымъ для обоснованія видимой церкви рѣшеніемъ вопроса. Но его можно формулировать болѣе гибко и пріемлемо.—Несмотря на фактическія ошибки въ своихъ рѣшеніяхъ и заявленіяхъ, римская церковь (папство) все таки въ какомъ то отношеніи является непогрѣшимой въ дѣлахъ вѣры.

Мы уже касались въ другой связи соотвѣтствующаго постановленія Ватиканскаго собора. „Мы, пишетъ папа... при одобреніи священнаго собора учимъ и опредѣляемъ, какъ божественно откровенную догму, слѣдующее. Римскій первосвятитель, когда говоритъ онъ съ каѳедры, т. е. когда, исполняя долгъ пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, по верховной апостольской своей власти (auctoritas) опредѣляетъ на соблюденіе вселенскою церковью ученіе о вѣрѣ или нравахъ, обладаетъ вслѣдствіе обѣщаннаго ему во блаженномъ Петрѣ божественнаго содѣйствія, тою силою безошибочности (ea infallibilitate[9] pollere), коею божественный Искупитель восхотѣлъ устроить церковь Свою въ подлежащемъ опредѣленію ученіи о вѣрѣ или нравахъ (qua... ecclesiam... in defi-

nienda doctrina... instructam esse voluit). Поэтому подобнаго рода опредѣленія римскаго первосвятителя не преобразуемы (irreformabiles) сами по себѣ (ex sese), а не по согласію церкви".

Прежде всего изъ приведеннаго текста явствуетъ, что не всѣ положенія вѣры, провозглашаемыя папою, „irreformabiles", т. е. не подлежатъ измѣненію или преобразованію. Для провозглашенія такого непогрѣшимаго положенія необходимъ рядъ условій. Во первыхъ, оно должно касаться вѣры или нравовъ вселенской церкви, обладать вселенскимъ значеніемъ. Гдѣ этого признака нѣтъ, гдѣ возможно допустить, что провозглашаемое папою имѣетъ значеніе ограниченнаго временно или пространственно (а подобное допущеніе мыслимо почти вездѣ, такъ какъ ни въ одномъ папскомъ постановленіи прямо не заявлено о противоположномъ),[10] тамъ непримѣнимъ и догматъ о непогрѣшимости. Во вторыхъ, папа долженъ выступить въ качествѣ учителя и пастыря вселенской церкви, что также нуждается въ спеціальной оговоркѣ и подлежитъ толкованію. Внѣшнее же опредѣленіе „ex cathedra" теряетъ свой смыслъ внѣшняго опредѣленія, поскольку союзомъ „то есть" оно какъ будто отожествляется съ выполненіемъ долга пастыря и учителя. Въ третьихъ, папа долженъ давать опредѣленіе догмы, опираясь или ссылаясь на свой апостольскій авторитетъ, опредѣлять ее силою этого авторитета. Въ четвертыхъ, онъ не провозглашаетъ ученіе, а опредѣляетъ или отграничиваетъ, очерчиваетъ его, какъ нѣчто уже существующее въ церкви, на соблюденіе его вселенскою церковью: „doctrinam tenendam definit". А это несомнѣнно можетъ и должно быть поставленнымъ въ связь съ другимъ положеніемъ той же папской буллы. Именно, немного выше указывается на то, что римскіе первосвятители „опредѣлили на соблюденіе (tenenda definiverunt) познанное ими съ Божіей помощью, согласное со Священ-

нымъ Писаніемъ и апостольскими преданіями". „Не для того, продолжаетъ Пій IX, обѣщанъ Духъ Святой наслѣдникамъ Петра, чтобы они дѣлали явнымъ по Его (т. е. Св. Духа) откровенію новое ученіе, но для того, чтобы при Его содѣйствіи свято они охраняли и вѣрно излагали переданное черезъ апостоловъ откровеніе или хранимое вѣры (depositum fidei)".

Въ отрицательной своей части, т. е. въ отрицаніи независимости соборнаго постановленія отъ папы, формула Ватиканскаго собора не вызываетъ никакихъ сомнѣній: папа выше собора. Но въ утвержденіи и характеристикѣ учительской власти папы она отличается исключительной гибкостью и поддается многимъ толкованіямъ. Собственно говоря, то или иное рѣшеніе папы можетъ быть безъ всякаго колебанія принято за безошибочное только въ случаѣ формальнаго включенія его папою въ кругъ, опредѣляемый ватиканскимъ догматомъ. А вѣдь такихъ формальныхъ заявленій папы какъ разъ не дѣлали и не дѣлаютъ. За отсутствіемъ же формальныхъ признаковъ приходится обращаться къ исканію внутренныхъ, указанныхъ текстомъ догмата. А здѣсь именно и открывается широкое поле для толкованій и споровъ. Любое догматическое положеніе можно и отнести и не отнести въ область „безошибочныхъ". Къ тому же слѣдуетъ замѣтить, что сама „безошибочность" оговорена многознаменательною ссылкою на то, что Христосъ восхотѣлъ на ней или ею „устроить" церковь. Догматъ говоритъ только о такой „безошибочности", какую восхотѣлъ въ Своей церкви Христосъ. А это совсѣмъ еще не означаетъ, что безошибочность должно быть безусловной, абсолютной.

Въ 1871 г. самъ папа Пій IX заявилъ: „Нѣкоторые хотѣли, чтобы я разъяснилъ соборное опредѣленіе еще больше и точнѣе. Я этого дѣлать не хочу. Оно достаточно ясно и не нуждается въ дальнѣйшихъ коммента-

ріяхъ и объясненіяхъ. Тому, кто читаетъ постановленіе искренно, истинный смыслъ его совершенно ясенъ". Предшествующій анализъ вовсе не стремится доказать „неясность" или нарочитую двусмысленность постановленія. Напротивъ, онъ клонится къ тому, чтобы показать искусство въ разрѣшеніи труднѣйшей проблемы— утвердить абсолютную истинность всего земного ученія католической церкви при возможности въ выраженіи его ошибокъ и безусловную авторитетность верховной догматической инстанціи. Папа, не какъ человѣкъ, а какъ преемникъ Петра и органъ Св. Духа, обладаетъ безусловною, абсолютною истиной во всей ея полнотѣ. Какъ обладатель истины, онъ принадлежитъ къ невидимой церкви и соединяетъ ее съ видимой. Потенціально онъ утверждаетъ истинное и отметаетъ ложное, но онъ въ каждый моментъ можетъ сдѣлать это и актуально: торжественно провозгласить истину и такимъ провозглашеніемъ категорически устранить всякое колебаніе. Но, когда папа дѣйствуетъ не въ качествѣ пастыря и учителя вселенской церкви, не при условіяхъ, указуемыхъ догматомъ непогрѣшимости, онъ, какъ и всякій человѣкъ, можетъ ошибаться. И поэтому, сколько бы ни приводилось въ примѣръ папскихъ заблужденій и ошибокъ, догматъ непогрѣшимости останется непоколебленнымъ. Правда, догматъ непогрѣшимости папы въ дѣлахъ вѣры не въ силахъ вполнѣ устранить догматическія сомнѣнія и колебанія. Но ихъ и вообще нельзя устранить въ предѣлахъ видимой церкви. Зато именно догматъ непогрѣшимости придаетъ католическому ученію совершенно исключительную жизнеспособность и способность къ дальнѣйшему развитію, утверждая въ то же самое время нѣкую неопредѣлимую совокупность или систему абсолютныхъ истинъ и объективное существованіе ихъ въ предѣлахъ церкви земной. Слабымъ и колеблющимся догматъ непогрѣшимости

даетъ надежную опору, не сковывая свободной богословской мысли и не подавляя необходимаго для христіанина труда надъ развитіемъ и постиженіемъ истиннаго ученія. Легко бросать отцамъ Ватиканскаго собора и папѣ Пію IX упреки въ хитрости, софизмахъ и властолюбіи, потому что догматъ непогрѣшимости увеличиваетъ догматическій авторитетъ и фактическую власть папства надъ умами. Но дѣлать это значитъ не видѣть существа проблемы, не оцѣнивать геніальности ея рѣшенія, отвлекаясь въ сторону внѣшнихъ и несущественныхъ ея сторонъ. Догматомъ непогрѣшимости папства рѣшается вѣковая проблема обоснованія единой вселенской церкви на землѣ.

Можно съ увѣренностью сказать, что и на пути попытокъ обосновать видимую церковь на принципахъ соборно-епископальной теоріи неизбѣжно придется придти къ подобному же догмату, т. е. къ подобной же формулѣ погрѣшимой непогрѣшимости. Только епископализмъ не даетъ видимаго единства церкви на землѣ, а соборное начало не въ силахъ обосновать постоянства этого видимаго единства. Лишь монархическое строеніе видимой церкви преодолѣваетъ пространство и время въ земномъ ея существованіи.

Итакъ, церковь Божія, какъ видимая и сохраняющая свое единство, должна обладать единымъ ученіемъ, въ существѣ своемъ абсолютно истиннымъ. Единство ученія приводитъ къ необходимости единаго Писанія и Преданія и необходимости постояннаго органа, хранящаго и раскрывающаго догму. Этотъ же органъ для того, чтобы церковь обладала видимымъ единствомъ долженъ быть связанъ съ Писаніемъ, Преданіемъ и источникомъ Преданія, т. е. съ апостолами и Христомъ, и по преемству обладать не только знаніемъ, но и озареніемъ Св. Духа. Далѣе — органъ этотъ для полноты выраженія идеи единства долженъ быть единымъ, т. е.

высшая учительская власть въ церкви въ каждый данный моментъ должна принадлежать только одному лицу. Но высшая учительская власть не можетъ быть только учительскою.[11]

V.

Какъ уже указано нами, для католической церкви знаніе не стоитъ особнякомъ отъ жизни и дѣятельности, а напротивъ обусловливаетъ собою и жизнь и дѣятельность. Жизнь во Христѣ невозможна не только безъ субъективной вѣры, но и безъ обладанія объективною вѣрою, т. е. безъ знанія догмы, хотя бы это знаніе и осуществлялось (что возможно только въ церкви) въ формѣ потенціальной (съ объективной своей стороны) вѣры, въ формѣ „fides implicita". Не отрицая ни мистики, ни науки, даже покровительствуя имъ, католичество тѣмъ не менѣе въ общемъ отграничиваетъ себя отъ чрезмѣрной созерцательности. свойственной восточному христіанству, и отъ чрезмѣрной научности, свойственной протестантству. Въ этомъ обнаруживается нѣкоторая историческая односторонность католичества, коренящаяся въ самой его природѣ. Для католичества важна догма въ ея претвореніи въ жизнь, въ ея утвержденіи дѣятельностью. Въ христіанскомъ идеалѣ заключено единство знанія и жизни: вся жизнь должна покоиться на религіозномъ знаніи и все религіозное знаніе осуществляться въ жизни и дѣятельности. Но исторически въ настоящее время лишь часть христіанской догмы уже обнаружила свое жизненное значеніе. Только поэтому вѣдь и возможно отрицаніе протестантствомъ многихъ глубочайшихъ истинъ ученія Христа, а всякая церковь стоитъ передъ дилеммою ухода въ созерцательную и раціоналистическую сторону религіи, съ

одной стороны, или ухода въ дѣятельную сторону, съ другой. Послѣднее характерно для католичества. Католичество подходитъ къ догмамъ главнымъ образомъ со стороны ихъ жизненнаго значенія (чѣмъ я вовсе не хочу сказать, что оно подчиняетъ догмы религіозной практикѣ или умаляетъ ихъ самоцѣнность), и это производитъ такое впечатлѣніе, будто для католичества догмы нѣчто вродѣ законовъ для государства, которымъ необходимо повиноваться (= вѣрить имъ), но которыхъ вовсе не надо понимать и даже знать: ученіе о потенціальной вѣрѣ (fides implicita) по внѣшности вполнѣ аналогично отношенію гражданина къ законамъ (незнаніемъ ихъ нельзя отговариваться, но достаточно ихъ не нарушать). На самомъ дѣлѣ суть, конечно, не въ юридическомъ формализмѣ католичества, а въ обращеніи его къ дѣятельной сторонѣ религіи: юридическій формализмъ, къ тому же сильно преувеличенный, только внѣшняя оболочка, несущественная форма, выражающая духъ. Въ силу тѣхъ же причинъ католичество въ своей догматикѣ выдѣляетъ обладающія практическимъ, жизненнымъ значеніемъ стороны, ограничиваясь въ отношеніи остального строго необходимымъ. И черезъ обстоятельнѣйшую разработку и систематизацію практической стороны христіанства оно опять-таки приходитъ къ идеѣ церкви.[12]

Съ самыхъ началъ своихъ западная церковь отстала отъ восточнаго умозрительнаго богословія, что обыкновенно объясняютъ умственною отсталостью Запада вообще. Она не только сосредоточила идею каѳоличности въ идеѣ всего человѣчества, но и обратилась въ лицѣ крупнѣйшаго своего богослова—Августина къ изученію человѣка, къ постиженію души и Бога, „ничего болѣе“. Психологія, этика, ученіе объ обществѣ, о г о с у д а р с т в ѣ Божьемъ—таковы главные вопросы, занимавшіе западную мысль. Очень быстро догматическая жизнь

Запада упрощается, становится элементарной, и Августинъ переводится на языкъ Григорія Великаго. На долгое время все христіанское ученіе на Западѣ какъ бы превращается въ „fides implicita“, и это происходитъ въ тотъ самый моментъ, когда на Востокѣ идетъ напряженное изученіе самыхъ трудныхъ и основныхъ вопросовъ догмы. Страннымъ образомъ, несмотря на меньшую разработанность своей догмы, несмотря на неясность ея для ея же хранителей—римскихъ папъ, Западъ всетаки сохраняетъ руководящее или регулирующее значеніе въ догматической исторіи христіанства и своею непреоборимою вѣрностью традиціи выдѣляется, какъ краеугольный камень церкви Христовой. На нашихъ глазахъ какъ бы исторіей всей церкви, а не жизнью отдѣльныхъ лицъ, оправдывается и обосновывается смыслъ и значеніе потенціальной вѣры (fides implicita).

Платоновское и новоплатоновское умозрѣнія въ общемъ Западу чужды. Кромѣ Августина для ранней эпохи можно указать, пожалуй, только на Боэція. Позже, въ IX вѣкѣ Іоаннъ Скотъ Эріугена пытается объединить августинство съ новоплатоновскимъ богословіемъ Востока и дѣлаетъ доступными Западу Діонисія Ареопагита, частью—Максима Исповѣдника и Григорія Нисскаго. Въ начальный періодъ схоластики еще появляются попытки систематизаціи богословія на почвѣ новоплатоновскихъ идей, даются наброски системъ и кладутся основанія мистикѣ и мистическому богословію. Но, начиная съ XIII вѣка, мы находимъ платоновскія вліянія только въ мистикѣ, и Западъ окончательно отдѣляется отъ Востока. Богословіе рѣшительно переносится на почву аристотелизма, и первая и наиболѣе полно разработанная система католичества выражается въ формахъ и на языкѣ Аристотеля, на языкѣ здороваго человѣческаго разума. За отдѣльными хотя и блестящими исключеніями, католическая наука всегда оста-

валась наукою, идущею за Аристотелемъ. Признаніе со стороны Льва XIII руководителемъ католической мысли Өомы Аквинскаго, „отъ котораго, по выраженію Пія X, нельзя, особенно въ вопросахъ метафизическихъ, отступать безъ великаго ущерба для дѣла“, расцвѣтъ такъ называемаго неотомизма въ современномъ католическомъ богословіи — естественное завершеніе развитія католической догмы. Суть не въ томъ, что на языкѣ Өомы Аквинскаго и вообще аристотелевской схоластики привыкли выражаться католики, а въ томъ, что аристотелизмъ своею обращенностью къ землѣ и человѣку лучше соотвѣтствуетъ духу католичества.

Католическое богословіе пережило періодъ угнетенія подъ давленіемъ идей „Просвѣщенія“, англійскаго деизма, нѣмецкой „критической“ философіи. Но уже съ эпохи Ватиканскаго собора и энциклики Льва XIII „Aeterni Patris“ (1878 г.) начинается новый періодъ расцвѣта въ разработкѣ богословской науки. Многое въ ней еще не опредѣлилось, многое „становится“.—Умѣренная, близкая во многомъ къ протестантской наукѣ тюбингенская школа, нетерпѣливая и стремящаяся выразить догму на языкѣ самой современной науки — вплоть до Бергсона, часто уходящая въ крайности „модернизма“ дѣятельность ряда французскихъ богослововъ, кропотливая и наиболѣе вѣрная католическому традиціонализму работа неотомистовъ — таковы главныя черты современнаго богословскаго движенія въ католичествѣ. Но ближайшее будущее этого движенія несомнѣнно правильно предуказано и понято лозунгомъ — „Назадъ къ Өомѣ!“[13]

Развитіе философіи и естественныхъ наукъ поставило передъ католическимъ богословіемъ цѣлый рядъ новыхъ и трудныхъ проблемъ.[14]— Приходится пересматривать и видоизмѣнять доказательства бытія Божьяго, причемъ характернымъ является болѣе, чѣмъ сдержанное

отношеніе къ онтологическому доказательству Ансельма Кентерберійскаго и къ августиновскимъ соображеніямъ о высшей истинѣ, высшемъ благѣ, высшей красотѣ, „которыя могутъ дать интеллектуальное удовлетвореніе только пріученному къ возвышеннѣйшей метафизикѣ уму“. Рядомъ съ этимъ стоятъ попытки примирить христіанское ученіе съ умѣреннымъ пониманіемъ дарвинизма и новыми теоріями происхожденія міра. Еще оживленнѣе работа въ области церковной исторіи: въ защитѣ текста Евангелія отъ выводовъ современной, преимущественно протестантской критики и богодухновенности Св. Писанія вообще, для чего приходится уже нѣсколько по иному понимать самое богодухновенность. „Исторія церкви, пишетъ Левъ XIII, зеркало, въ которомъ отражается жизнь церкви... Изучающіе ее не должны никогда терять изъ виду, что она скрываетъ въ себѣ совокупность догматическихъ фактовъ... Эта направляющая и сверхъестественная идея, управляющая судьбами церкви, въ то же самое время и факелъ, свѣтъ котораго озаряетъ ея исторію. Но во всякомъ случаѣ и потому, что церковь, продолжающая среди людей жизнь воплощеннаго Слова, включаетъ въ себя и человѣческій элементъ, учителя должны его излагать, а ученики изучать съ большою добросовѣстностью. Сказано въ книгѣ Іова: „Не нуждается Богъ во лжи нашей“.

Разсматриваемое извнѣ, католическое богословіе связано своими основными догматическими предпосылками и кажется несвободнымъ. Но внутренно этою связанностью и обусловливается настоящая свобода. Свобода изслѣдованія не можетъ означать свободы отъ принциповъ и границъ познанія. Отбрасывающій абсолютныя истины, какъ исходный пунктъ своего изслѣдованія, вовсе не свободенъ: онъ рабъ относительнаго. Отрицающій во имя науки историчность Христа, воплощеніе Бога, какъ дѣйствительный историческій фактъ только ка-

жется свободнымъ. Онъ призналъ для себя необязательной абсолютную истину, но за то рабски подчинился князю вѣка сего—относительной, позитивной наукѣ. Онъ служитъ не Богу, а рабу, рабствуетъ въ относительномъ, тогда какъ подчиняющій себя непререкаемой абсолютной истинѣ въ своемъ служеніи ей возвышается надъ относительнымъ, пріобрѣтаетъ всю полноту достижимой для человѣка свободы. Обвиненія католичества въ принципіальномъ отрицаніи свободы изслѣдованія одно изъ самыхъ крупныхъ и наивныхъ недоразумѣній, основанное на предположеніи, что возможно вообще безпредпосылочное изслѣдованіе и что нѣтъ абсолютной истины. И это обвиненіе направлено вовсе не противъ католичества, а противъ христіанства, даже противъ истинной религіи, т. е. совокупности абсолютныхъ цѣнностей вообще, какъ бы мы такую религію не называли. Допустите, хоть на одно мгновеніе, что католическое ученіе—абсолютная истина. Тогда вы поймете внутреннюю правду католиковъ, утверждающихъ, что только въ католичествѣ возможно истинно свободное изслѣдованіе, истинно свободная наука.

Поскольку дѣло касается принциповъ, спора, какъ намъ кажется, быть не можетъ. Но совершенно иной вопросъ—стѣсняла ли когда нибудь и стѣсняетъ ли нынѣ свободу изслѣдованія католическая церковь. Это вопросъ факта. И отвѣтъ на него долженъ быть положительнымъ.—Да, католичество фактически стѣсняло и стѣсняетъ свободное изслѣдованіе, ограничиваетъ свободу ученой и богословской работы. Прежде такое стѣсненіе выражалось въ формахъ насильственнаго воздѣйствія вплоть до костра. Теперь оно сводится къ моральному давленію и, по природѣ своей, ничѣмъ не отличается отъ давленія общественнаго мнѣнія, „выводовъ науки“, „научнаго міросозерцанія“ и т. п. Религіозная терпимость не можетъ довести до призна-

нія одинаковой цѣнности всѣхъ, даже противоположныхъ религіозныхъ ученій. Тогда она стала бы изъ религіозной терпимости нерелигіознымъ равнодушіемъ. О догматически-теоретической вѣротерпимости говорить совершенно безсмысленно. Можно говорить лишь о нравственно-практической терпимости, т. е. о принципіальномъ воздержаніи отъ насилія въ примѣненіи къ инаковѣрующимъ. Да и то остается еще нерѣшеннымъ вопросъ о правѣ моральнаго давленія, которое необходимо, если церковь учительница и воспитательница человѣчества.

Фактически передъ католичествомъ стоитъ очень трудная проблема. Ученіе церкви всегда одно и тоже, всегда абсолютно истинно. Но выражено это ученіе въ относительныхъ и мѣняющихся понятіяхъ человѣческаго языка. Существо его не въ формѣ, а въ духѣ, и, слѣдовательно, измѣненіе формы вполнѣ допустимо, чѣмъ и обезпечивается постоянное развитіе католической догмы. Однако практически грань между измѣненіемъ по формѣ и измѣненіемъ по существу неуловима. И христіанство поневолѣ поставлено передъ необходимостью выбора между поспѣшнымъ измѣненіемъ формы съ рискомъ временно исказить существо своего ученія и принципіальнымъ консерватизмомъ, сохраняющимъ старую форму до той поры, пока она оказывается явно непригодною. Естественно, что католичество стоитъ на второй точкѣ зрѣнія.

Католичество совсѣмъ не отрицаетъ развитія догмы, но оно не можетъ вмѣстѣ съ модернистомъ Луази видѣть сущность христіанства въ развитіи, какъ таковомъ. Напротивъ, для католичества само развитіе заложено въ сущности христіанства. Развитіе это есть не что иное, какъ постоянный прогрессъ, какъ постоянное развертываніе неизмѣннаго въ своемъ существѣ, раскрытіе и обнаруженіе новаго, заключеннаго въ истинности стараго. Пышное дерево, широко раскинувшее свои листья,

не отрицаетъ своимъ расцвѣтомъ того зерна, изъ котораго оно вышло и въ которомъ потенціально и истинно заключалось. Такъ и современная католическая догма потенціально заключена во всѣхъ предшествующихъ стадіяхъ своего развитія и ни одной изъ нихъ не противорѣчитъ. Католичество не только не отрицаетъ идеи развитія, но немыслимо безъ нея, построено на идеѣ органическаго развитія или заключаетъ ее въ самомъ существѣ своемъ.

Католичество не отрицаетъ и не можетъ отрицать развитія богословія и науки уже по одному тому, что наука — одна изъ высшихъ формъ человѣческой дѣятельности, а католичество стремится освятить, религіозно понять и преобразовать всю жизнь. Оно стремится къ цѣлостному знанію, которое насквозь должно быть религіознымъ. И если сейчасъ еще непонятно религіозное значеніе какой нибудь кристаллографіи, то — внѣ всякаго сомнѣнія эта непонятность — временная и преходящая. И, опережая ходъ временъ, католичество въ лицѣ видныхъ представителей своего духовенства уходитъ въ подлинную ученую работу, и почти всякая отрасль науки насчитываетъ в средѣ своихъ работниковъ много католиковъ, приступающихъ къ самоотверженному ученому труду въ религіозномъ сознаніи его важности и нужности для преуспѣянія церкви Божіей. Пускай иногда человѣческое, слишкомъ человѣческое нетерпѣніе гоняется за наивными задачами доказать ту или иную религіозную истину доводами математики или кристаллографіи. Подобныя попытки отражаютъ религіозное умонастроеніе отдѣльныхъ католиковъ, трогательную ихъ вѣру въ истину христіанства, но не выражаютъ принципіальнаго значенія всякаго знанія въ системѣ католичества.

Принципіальную широту католичества въ отношеніи его къ наукѣ и богословію слѣдуетъ отличать отъ пси-

хологической ограниченности историческаго католичества, въ силу которой, сосредоточиваясь на человѣческомъ, оно не даетъ равномѣрно развитой догматической системы. Даже средневѣковая аристотелевская схоластика, стремясь охватить всю догму, ограничила себя пріемами и заданіями человѣческой науки, и не случайно, что въ современной католической догматикѣ наименѣе разработаннымъ является ученіе о Логосѣ, предполагающее новоплатоновскую метафизику.

VI.

Если оставить въ сторонѣ ученіе объ исхожденіи Духа Святого не только отъ Отца, но и отъ Сына (Filioque), то основныя догмы католичества могутъ быть возведены къ Никейско-Константинопольскому символу вѣры. Однако характерно, какіе вопросы до сихъ поръ волнуютъ католичество въ кругѣ раскрытія понятія о Божествѣ. Это прежде всего ученіе о всевѣдѣніи Божіемъ (scientia Dei), гдѣ еще не можетъ считаться рѣшеннымъ споръ между августинизмомъ и томизмомъ, выдвигающими идею Божьяго предопредѣленія, и развитымъ іезуитомъ Молиною (ум. въ 1600 г.) молинизмомъ, который чрезъ посредство различенія видовъ Божьяго знанія старается согласовать предувѣдѣніе съ предопредѣленіемъ и тѣмъ обусловить спасеніе и осужденіе человѣка дѣйствіями его собственной воли. Равнымъ образомъ при разсмотрѣніи ученія о Божьей волѣ, католическіе богословы преимущественно останавливаются на проблемѣ зла и грѣха. Въ ученіи о твореніи міра Богомъ, главное вниманіе точно также обращено на проблемы, связанныя съ человѣческою жизнью: на происхожденіе зла, природу человѣка, благодать и свободную волю.

Вполнѣ понятно, что центромъ католической догма-

тики является христологія. При этомъ католицизмъ ревниво отстаиваетъ важнѣйшее для всякаго христіанскаго сознанія соединеніе во Христѣ истиннаго Божества съ истиннымъ человѣчествомъ противъ вѣчно возрождающихся осужденныхъ церковью ересей несторіанства и адопціанства, монофизитства и монофелитства, жизненный смыслъ которыхъ для христіанина остроумно и ярко выясненъ въ книгѣ Владимира Соловьева „Россія и вселенская церковь". Въ связи съ этимъ кругомъ вопросовъ стоитъ и столь занимавшее и занимающее католическихъ богослововъ ученіе о душѣ Христовой, о нравственномъ совершенствѣ воли Христа, о Его знаніи и Богосознаніи. И если Божественность Христа закрѣплена опредѣленными догматическими положеніями, Его человѣчество утверждается сверхъ того еще и окончательно обнаружившимся въ XVII вѣкѣ культомъ Сердца Іисусова.

Католическая христологія естественно переходитъ въ сотеріологію, т. е. въ ученіе о Христѣ, какъ о Спасителѣ. Въ сотеріологіи ставятся и рѣшаются вопросы о необходимости искупленія человѣчества Сыномъ Божіимъ, Богомъ и человѣкомъ, о полнотѣ принесеннаго Имъ за грѣхи людей удовлетворенія, смыслѣ и значеніи воскресенія, сошествія во адъ и вознесенія и т. п. Слѣдуетъ замѣтить, что католическая сотеріологія еще не сказала своего послѣдняго слова. Наиболѣе разработано (уже средневѣковыми схоластиками) ученіе о дѣлѣ Христовомъ, какъ удовлетвореніи за грѣхи людей, т. е. опять таки сторона, связанная съ обращенностью католичества къ человѣчеству и землѣ. Наименѣе развиты философскія основанія сотеріологіи, хотя и въ этой области католическими богословами, а особенно, мистиками высказанъ цѣлый рядъ чрезвычайно плодотворныхъ и глубокихъ идей. Именно благодаря такой неравномѣрности и создается навязчивое представленіе о

юридическомъ формализмѣ католической догмы. Для устраненія этого представленія не надо даже указывать на идеи подражанія Христу, уподобленія Ему и чрезъ Него Богу, на безкорыстный культъ Христа. Достаточно указать на введеніе въ ученіе объ искупленіи маріологіи, къ сожалѣнію, неоднократно вырождавшейся въ чрезмѣрный сентиментализмъ и потемнявшей образъ божественнаго Сына Дѣвы. Какъ Бога родшая, Марія обладаетъ полнотою благодати: „Ave Maria, gratia plena!“. А полнота благодати выражается въ личной безгрѣшности Маріи, ея приснодѣвствѣ, непорочномъ зачатіи (immaculata conceptio), провозглашенномъ какъ догматъ Піемъ IX (1854 г.) и сводящемся къ признанію за Богоматерью того же состоянія, что у нашихъ прародителей въ раю, и вознесеніи на небо во плоти. Въ почитаніи Дѣвы ярче всего сказывается значеніе для католичества безкорыстной и самоотверженной любви Божіей къ человѣку, Христосъ соединяетъ въ Себѣ ходатая и искупителя, принесшаго удовлетвореніе Богу за объективное нарушеніе Его закона; Дѣва Марія только ходатайница, заступница за грѣшное человѣчество. Какъ въ лицѣ Христа Божество вочеловѣчивается, такъ же въ лицѣ Маріи человѣчество обожается, и этимъ вновь и новому укрѣпляется основная догма христіанства.

Такимъ образомъ, главное устремленіе католической догматики обнаруживаетъ духъ католицизма даже въ области наиболѣе отвлеченныхъ ученій. Еще сильнѣе сказывается это въ совершенствѣ разработки и главныхъ идеяхъ ученія о спасеніи. Мы не боимся повторно настаивать на практическомъ духѣ католичества и полагаемъ, что свободны отъ обвиненія въ высказываніи банальныхъ опредѣленій. Чтобы огородиться отъ удручающей банальности такихъ сужденій, считаемъ нужнымъ присовокупить, что для насъ практическій духъ, обращенность къ землѣ и тому подобныя наименованія

не содержатъ въ себѣ ничего осуждающаго и умаляющаго глубину католической догмы. Несомнѣнно односторонне сосредоточеніе всей христіанской идеи около проблемы земного устроенія царства Божьяго. Но столь же односторонне и сосредоточеніе ея около задачъ умозрительнаго богословія. Въ обоихъ направленіяхъ таится та же безмѣрная глубина и полнота, и оба въ окончательномъ своемъ развитіи должны стать однимъ, слиться въ единое откровенное ученіе единой вселенской церкви. Горделивое противопоставленіе глубины восточнаго умозрѣнія всецѣло яко бы упрощенной и омірщившейся догмѣ запада дышитъ глубокимъ непониманіемъ и перваго и второй, самоутверждающимся обособленіемъ отъ единства вселенской истины. Истерическія обвиненія Рима за мелочную заботу о земномъ устроеніи показываютъ лишь близорукость высокопарныхъ обвинителей, не желающихъ видѣть, что даже такія частныя ученія, какъ ученія объ индульгенціяхъ или сокровищницѣ добрыхъ дѣлъ, приводятъ къ самымъ глубинамъ религіозной идеи.

Въ основаніи католическаго ученія о спасеніи лежитъ понятіе вѣры. Многоразличенъ смыслъ термина „вѣра“, какъ говоритъ „Римскій катихизисъ“ 1566 г. Вѣра, опредѣляетъ тотъ же катихизисъ, видъ познанія (cognitio) того, что познать поставлено цѣлью человѣческому уму, но что не можетъ быть имъ усмотрѣно. Сила вѣры заставляетъ насъ признавать дѣйствительнымъ то, что авторитетъ святѣйшей матери церкви признаетъ за переданное Богомъ. Послѣ всего сказаннаго такое опредѣленіе предмета или содержанія вѣры не покажется ни неожиданнымъ, ни непонятнымъ. Содержаніе вѣры можетъ быть только ученіемъ истинной церкви, а если истинная единая церковь существуетъ видимо, то только—ученіемъ видимой вселенской церкви. Съ другой стороны, содержаніе вѣры не можетъ быть

открыто усиліями человѣческаго разума и даже мистическимъ умозрѣніемъ, которое и не всѣмъ доступно, и частично, и субъективно. Въ христіанской же религіи, въ основаніи которой лежитъ фактъ, являющійся безуміемъ для эллиновъ, т. е. нарушающій всѣ естественные законы и принципы знанія — фактъ воплощенія Бога, недостаточность человѣческихъ усилій для раскрытія содержанія вѣры болѣе, чѣмъ очевидна. Въ поискахъ за источникомъ вѣры необходимо придется искать преданія, а преданіе, какъ показано выше, приводитъ къ идеѣ церкви.

Вѣра, по опредѣленію католической церкви, „начало человѣческаго спасенія, основаніе и корень всяческаго оправданія". „Безъ вѣры невозможно угодить Богу", сказано въ древнѣйшемъ памятникѣ католической церкви, въ „Посланіи Евреямъ". Для того, чтобы мы могли воспріять истинную вѣру и до конца пребыть въ ней, Господь и „учредилъ чрезъ Сына Своего Единороднаго церковь и явными знаменіями Своего установленія устроилъ ее, дабы всѣ могли признавать ее, какъ хранительницу и учительницу откровеннаго слова". Это постановленіе или заявленіе Ватиканскаго собора, какъ ясно изъ всего контекста, имѣетъ въ виду именно видимую, католическую и римскую церковь, которая, „призываетъ къ себѣ тѣхъ, кто еще не увѣровалъ", а сынамъ своимъ предлагаетъ „укрѣпить ихъ вѣру на твердѣйшемъ основаніи". Вѣра такимъ образомъ начало спасенія, какъ начало церкви. Она начало знанія, какъ необходимое условіе правильнаго его развитія и правильнаго пониманія истинъ религіи. Она, слѣдовательно, начало индивидуальнаго религіознаго развитія, а, значитъ, и спасенія всякаго человѣка. Безъ знанія истины нельзя знать и пути оправданія. Слѣдовательно вѣра— основаніе оправданія; при болѣе же глубокомъ пониманіи она раскрывается и какъ „корень" его.

Дѣйствительно, согласно съ мнѣніемъ Тридентскаго собора и старымъ католическимъ ученіемъ, „вѣра, если не присоединяются къ ней надежда и любовь, не соединяетъ со Христомъ совершенно и не содѣлываетъ живымъ членомъ тѣла Его“. Вѣра безъ дѣлъ, по слову ап. Іакова, мертвая вѣра, и во Христѣ Іисусѣ обладаетъ силою только вѣра, дѣйствующая въ любви или черезъ любовь, „вѣра живая“. Дѣйствіе въ любви или черезъ любовь, это — добрыя дѣла, оправдывающія человѣка, и сказать, что вѣра мертва безъ любви, то же самое, что сказать: вѣра мертва безъ дѣлъ. Средневѣковые схоластики и мистики, анализируя любовь и вѣру, вскрыли ихъ внутренное тожество. „Что отдѣляешь ты— спрашиваетъ Бернардъ Клервосскій—вѣру отъ дѣйствія? Неправо отдѣляешь ты, губя вѣру свою: „вѣра безъ дѣлъ мертва“. Мертвый даръ приносишь ты Богу. Ибо, если любящая вѣра (devotio) — нѣкая душа вѣры, что такое вѣра, не дѣйствующая изъ любви, какъ не трупъ бездушный? Хорошо чтишь ты Бога даромъ, издающимъ зловоніе разложенія! Хорошо умиротворяешь Его, убійца вѣры своей!.. Смерть вѣры—отдѣленіе любви. Вѣришь во Христа? — Твори дѣла Христовы, да живетъ вѣра твоя“. И Бернардъ поясняетъ намъ свою мысль или свое наблюденіе, показывая, какъ въ наивысшій моментъ любви къ Богу, которая есть познаніе Его, изъ этой любви сами собой, органически проистекаютъ добрыя дѣла.

Совершенно несправедливо приписывать католичеству—если только не закрывать себѣ всякаго пути къ пониманію его ученія сосредоточеніемъ вниманія на крайнихъ формахъ его огрубленія и искаженія — признаніе какой либо самоцѣнности за добрыми дѣлами безъ вѣры и любви или принципіальное раздѣленіе добрыхъ дѣлъ и вѣры. Конечно, говоря о добрыхъ дѣлахъ, нельзя черезъ два слова въ третье упоминать о

вѣрѣ, какъ и архитектору невозможно, строя домъ, постоянно упоминать объ аксіомахъ геометріи. Но всѣ видные учителя римской церкви всегда подчеркивали безплодность, ненужность и полную безцѣнность добрыхъ дѣлъ безъ вѣры. Всѣ на первое мѣсто ставятъ вѣру, безъ которой добрыя дѣла недостаточны, „la fede, sanza qual ben far non basta“, какъ выразился Данте. Въ Писаніи сказано объ оправданіи насъ „даромъ“ (gratis) оттого, что „ничто изъ предшествующаго оправданію: ни вѣра (т. е. вѣра безъ любви), ни дѣла не заслуживаютъ благодати оправданія“, подтверждаетъ эту мысль Тридентскій соборъ.

Итакъ, живая вѣра и добрыя дѣла — одно и то же. Однако католическая церковь воздерживается отъ столь категорическаго утвержденія. Вѣра, по ея ученію, только „начало и корень оправданія“. Опредѣленіе знаменательное въ двухъ смыслахъ. Во-первыхъ, оно заставляетъ насъ признать, что, хотя изъ вѣры добрыя дѣла и вытекаютъ какъ то сами собой, оправдать можетъ лишь вѣра въ дѣлахъ осуществленная. Этимъ устраняется мысль о достаточности одного намѣренія и о ненужности дѣлъ вѣры, т. е. осуществленія ея. Во-вторыхъ, данное католичествомъ опредѣленіе спасаетъ насъ отъ необходимости всякую вѣру считать живой. Вѣдь не всякая вѣра выливается въ любовь: „и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ“. Ихъ вѣра не есть вѣра живая— она мертва и безплодна. Но такою же или подобною можетъ быть и вѣра человѣческая. Поскольку вѣра ограничивается только признаніемъ истины, она не живетъ. Но и въ этомъ случаѣ она можетъ быть живою потенціально, и, такъ какъ всякое признаніе истины въ нѣкоторомъ отношеніи есть уже влеченіе къ истинѣ и зарожденіе любви, всякая вѣра — „корень“ любви, корень добрыхъ дѣлъ въ вѣрѣ и оправданіи.

Вѣра, разсматриваемая съ субъективной своей сто-

роны, есть актъ свободной воли человѣка. „Кто скажетъ, что согласіе на христіанскую вѣру (assensus fidei christianae) не свободно, а съ необходимостью вызывается доводами человѣческаго разума..., да будетъ анаѳема!“ Только при допущеніи, что вѣра свободный актъ человѣка, она можетъ быть заслугою и добродѣтелью. Но вѣра — „добродѣтель сверхъестественная“, „virtus supranaturalis“, и нельзя относить ее цѣликомъ на долю свободной воли. „Кто скажетъ, что человѣческій разумъ настолько независимъ, что не можетъ ему быть отъ Бога повелѣнія вѣрить, да будетъ анаѳема!“ Для вѣры, какъ моего свободнаго акта, необходимы наитіе и помощь Божьей благодати: вѣра зарождается „aspirante et adjuvante gratia“. И не только живая вѣра, но и всякая, даже „вѣра въ себѣ“ (fides ipsa in se), „не дѣйствующая черезъ любовь“ — даръ Божій. Такимъ образомъ, въ актѣ вѣры „человѣкъ, соглашаясь и совмѣстно дѣйствуя (consentiendo et cooperando), проявляетъ послушаніе самому Богу, Его благодати, коей можетъ онъ противиться“.

Такъ въ построеніи понятія вѣры, самаго начала человѣческаго спасенія, католичество выдвигаетъ основную свою идею или двѣ основныхъ противорѣчивыхъ и истинныхъ въ отдѣльности и вмѣстѣ идеи. Сразу очерчиваются двѣ противоположности, два круга, одинаково необходимыхъ для католической догмы: кругъ благодати и кругъ свободной дѣятельности человѣка. Какъ замѣтилъ одинъ видный католическій историкъ церкви, этимъ въ католичествѣ соединены и взаимно уравновѣшены двѣ противоположности: раціоналистическое и ортодоксально-протестантское пониманіе дѣла спасенія. Для раціонализма спасеніе человѣка можетъ быть результатомъ только его собственной свободной дѣятельности. Для протестантства это спасеніе всецѣло обусловлено благодатью Божіей. Раціоналистическое пониманіе

стремится выбросить изъ дѣла спасенія человѣка Божественное, протестантство — человѣческое. Первое, въ послѣдовательномъ своемъ развитіи, должно привести къ отрицанію таинствъ, іерархіи и церкви; второе—къ отрицанію добрыхъ дѣлъ.

Католичество пришло къ своей теоріи спасенія путемъ долгой и мучительной работы. Начало этой работы, какъ мнѣ кажется, исторически связано со столкновеніемъ двухъ типовъ религіозности и впервые ясно обнаружилось въ борьбѣ августинства съ пелагіанствомъ. Августинъ исходилъ изъ личнаго своего религіознаго опыта. Онъ живо ощущалъ силу грѣха и слабость, немощь, безсиліе передъ нимъ свободной воли. Внутренный опытъ привелъ его къ убѣжденію въ необходимости для спасенія благодатной помощи Божества и въ невозможности для человѣка что нибудь сдѣлать безъ этой помощи. Собственно говоря, такая теорія является лишь перенесеніемъ въ моральную сферу идеи Божества, какъ абсолютнаго начала всего: бытія, жизни, дѣятельности и блага. Противникъ Августина Пелагій также исходилъ изъ своего личнаго религіознаго опыта, только опытъ-то этотъ былъ инымъ. Пелагій аскетъ. Путемъ долгой и упорной борьбы онъ подавилъ свои грѣховныя влеченія, побѣдилъ страсти, но не замѣтилъ помощи благодати, внутреннаго воздѣйствія Божества. Какъ Августину невозможно было отрицать силу благодати, такъ же Пелагію—отрицать силу свободной воли.

Уже въ спорѣ Августина съ Пелагіемъ выяснилось, что поднятый ими вопросъ является центральнымъ вопросомъ всей христіанской догматики. Дѣйствительно, объясненіе спасенія только воздѣйствіемъ благодати ставитъ вопросъ о свободѣ человѣческой воли, вопросъ, не такъ ужъ легко устранимый различеніемъ между свободою и силою воли. Далѣе, вполнѣ естественно ученіе о единоспасающей благодати ведетъ къ ученію

о предопредѣленіи людей Богомъ къ спасенію или смерти, къ ученію о „двойномъ предопредѣленіи". А благодаря этому къ Богу оказывается совершенно непримѣнимымъ наше, человѣческое понятіе о справедливости, и становится непонятнымъ, въ какомъ вообще смыслѣ можно называть Бога высшею справедливостью. Со своей стороны, теорія Пелагія не только противорѣчитъ религіозному опыту многихъ, но и ведетъ къ тѣмъ же основнымъ проблемамъ догмы. Если человѣкъ достигаетъ спасенія своими личными усиліями, то значитъ, нѣтъ предопредѣленія Божьяго или это предопредѣленіе зависитъ отъ предувѣдѣнія, а предувѣдѣніе Божье отъ того, какъ я захочу поступить. Такимъ образомъ, всемогущій Творецъ и начало всяческаго бытія оказывается не абсолютнымъ бытіемъ, а бытіемъ зависимымъ отъ собственнаго своего творенія. Справедливость Божью въ системѣ Пелагія обосновать нетрудно, но зато оказывается невозможнымъ обосновать абсолютность Божества.

Однимъ словомъ, та или иная теорія спасенія могла быть принята лишь на почвѣ цѣлостнаго догматическаго ученія. Ее нельзя было отдѣлить отъ ученій о познаваемости или непознаваемости Божества, свойствахъ Божіихъ, твореніи міра и человѣка, о свободѣ воли, таинствахъ, церкви и т. д. Для окончательнаго рѣшенія требовалось построить всю систему католическаго ученія. Этимъ и объясняется такая длительность частнаго, казалось бы, спора, не доведеннаго до вполнѣ яснаго во всѣхъ своихъ деталяхъ разрѣшенія и понынѣ. Но этимъ же доказывается то, что католичество вовсе не является только практическимъ христіанствомъ и что, ставя въ центръ своей догматики проблему спасенія, оно тѣмъ самымъ включаетъ въ сферу своего разсмотрѣнія все христіанское ученіе въ цѣломъ. Изложить, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, католическое ученіе о спасеніи невозможно, не касаясь всей католической догмы.

VII.

Для восточнаго богословія характерно влеченіе къ таинственному, невыразимому Божеству, коему нѣтъ имени. И, несмотря на всю непознаваемость Единаго, восточное богословіе все-таки всегда стремилось къ какому-то постиженію Его, руководимое не интересами религіозной жизни, не (въ конечномъ итогѣ) желаніемъ объяснить изъ Бога все существующее, а какимъ-то непонятнымъ и безкорыстнымъ влеченіемъ, чистою жаждою Богопознанія. Такое влеченіе для Запада не типично. Его мы найдемъ въ католической церкви у мистиковъ, подавляющее большинство которыхъ находится подъ посредственнымъ или непосредственнымъ вліяніемъ Востока. Въ общемъ, католическое богословіе, признавая и утверждая непознаваемость Божества, старается выдѣлить тѣ Его стороны, постиженіе которыхъ необходимо для рѣшенія проблемы спасенія человѣка, и воздерживается отъ изученія другихъ, тѣмъ болѣе—отъ изученія Божества въ Немъ самомъ.

Божество для Запада прежде всего безконечная мощь, основа всяческаго бытія, начало всяческой жизни и дѣятельности и безконечное Благо. Какъ благо, Божество не можетъ быть источникомъ зла, и, слѣдовательно, зло должно быть возводимо къ акту свободной сотворенной Богомъ воли, дѣйствующей вопреки Богу, а въ самомъ себѣ должно быть лишеннымъ объективнаго бытія, такъ какъ все существуетъ только въ Богѣ, а въ Богѣ зла нѣтъ. Проявленіе Божьей мощи въ твореніи есть проявленіе безконечной Божьей любви. Божья любовь дала бытіе разумно-свободной твари, т. е. ангеламъ и людямъ, предназначивъ ихъ быть соучастниками своего блаженства. Ради человѣка, дабы могъ онъ постичь Божество и достигнуть блаженства въ Немъ, создала Божествен-

ная любовь видимый міръ. Ради обоженія человѣка не только въ духѣ, но и во плоти и для того, чтобы дать возможность потомкамъ Адама выполнить возложенную на нихъ миссію, т. е. соединиться съ Богомъ, Божество стало плотью.

Во всемъ этомъ построеніи Богъ разсматривается только въ отношеніи къ человѣку. Человѣкъ же понимается, какъ центръ и цѣль мірозданія. Божество создаетъ и поддерживаетъ міръ не ради міра, а ради человѣка, и міръ сводится къ роли орудія человѣка въ достиженіи имъ своей цѣли. Возложенная на человѣка миссія опять таки понимается только въ отношеніи къ человѣку же. Задача, поставленная Адаму, заключается въ единеніи его съ Богомъ путемъ свободнаго выполненія Божьей воли. Поставивъ космосъ ниже человѣка, католичество естественно не видитъ, что можно понять возложенную на человѣка Богомъ миссію въ смыслѣ какой то исполняющей волю Божью дѣятельности въ предѣлахъ космоса и для космоса. Утверждая, что Бога надо любить ради Бога, что человѣкъ созданъ Богомъ ради Бога, католичество не замѣчаетъ, что выше любовь души, приводящей съ собою къ Богу призванный ею къ Нему космосъ, что гармоничнѣе и прекраснѣе приходъ каждой души въ единствѣ и единомъ движеніи просвѣтленной вселенной. Я не хочу этими замѣчаніями сказать, что въ католичествѣ нѣтъ опорныхъ моментовъ и для намѣченнаго сейчасъ построенія. Они въ немъ, есть какъ есть они въ христіанствѣ. Они выражены съ исключительной силой многими католическими богословами и мистиками и связываются съ ученіемъ о естественномъ правѣ и законѣ. Но все-таки, пока католичество не вполнѣ еще раскрыло себя, пока оно еще не окончило первѣйшей своей задачи — устроенія земной человѣческой церкви, эти моменты неизбѣжно оттѣсняются на второй планъ и многому можетъ научиться западная

церковь, прислушавшись къ глаголамъ Духа Святого въ церкви восточной.

Абсолютная Мощь и Любовь, Божество вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютная Истина и Справедливость. Послѣднее обнаруженіе Божества особенно важно въ связи съ сотворенною Имъ свободною волею. Разумно-свободное существо должно жить по волѣ Божества, по Закону Божьему, выполняя возложенную на него миссію. Оно отвѣтственно передъ Богомъ, и достиженіе имъ своей цѣли есть его награда, неуспѣхъ, т. е. отвращеніе отъ Бога—его наказаніе и кара.

Исходя изъ идеи Божества, какъ абсолютной справедливости въ отношеніи къ сотворенной Имъ волѣ (конечно, здѣсь, какъ и вездѣ въ анализѣ идеи Бога, приходится прибѣгать къ условному способу выраженія: по существу Божество не можетъ быть опредѣляемо и тѣмъ болѣе разсматриваемо въ отнюшеніи Его къ ограниченному), мы необходимо приходимъ къ разсмотрѣнію дѣла спасенія человѣка (или шире — дѣла выполненія имъ своей миссіи), какъ дѣла его свободной воли, и къ пониманію Божества, какъ безпристрастнаго Судіи, воздающаго каждому по дѣламъ его. Но такое разсмотрѣніе одностороннe. Оно одностороннe не въ крайнихъ и наивныхъ своихъ выраженіяхъ, дѣлающихъ Бога какимъ то неутомимымъ счетчикомъ человѣческихъ проступковъ, бухгалтеромъ „Общества Добра и Зла", а въ самомъ основаніи своемъ. Вѣдь, если дѣло сводится къ тому, что мы творимъ добро и зло, а Богъ распредѣляетъ награды и наказанія, наша связь съ Богомъ разорвана. Тогда уже мы не можемъ утверждать, что все беретъ начало въ Богѣ, что Богомъ „мы движимся и есмы". Богъ тогда оказывается вовсе „не вездѣсущимъ", а слѣдовательно—и не абсолютнымъ. Мало этого.—Тогда намъ не за что благодарить Бога, и наши счеты съ Нимъ навсегда покончены. И смерть Христова нисколько насъ

не касается: она внутренное дѣло Божіе, а для насъ вся жизнь Христова только поучительный примѣръ, одинъ изъ видовъ нагляднаго обученія. И нѣтъ никакого основанія, никакого смысла обращаться къ Божеству съ мольбою о помощи: Справедливаго не умилостивишь. Даже погашеніе моего грѣха за счетъ Христа можетъ воспослѣдовать только при условіи достаточнаго къ тому основанія, т. е. заслуги съ моей стороны.

Такіе кощунственные выводы получаются при попыткѣ построить теорію спасенія на идеѣ свободнаго осуществленія человѣкомъ закона справедливости Божіей. Но они получаются только при одностороннемъ сосредоточеніи на этой идеѣ, а совсѣмъ безъ нея теоріи спасенія не построить.[16]

Если Богъ основаніе и начало всяческаго бытія и всяческаго блага, невозможно не возводить къ Нему и того блага, которое видимо творю я. Все доброе, что чувствую я въ своей душѣ, несомнѣнно отъ Бога, всякое благое дѣло совершается Имъ и только Имъ. Моя воля въ лучшемъ случаѣ чистая потенція, чистая возможность къ добру и, сама по себѣ, она благо только какъ твореніе Божіе. Любовь, которую испытываю я къ Богу и другимъ людямъ,—Божья Любовь. Святая Анджела видѣла, какъ нисходила въ ея душу эта Божья Любовь. И видѣла она въ себѣ какъ бы двѣ половины: одна была чужда всякой любви, всякаго блага, а другая была любовью и благомъ. Первая—это человѣческое я Анджелы, вторая—Божественное, съ которымъ сливается я въ любви и добромъ дѣйствіи. Все добро, совершающееся, осуществляемое въ мірѣ, творитъ Божья Любовь, пользуясь, какъ средствомъ или орудіемъ, и свободною волею человѣка. Безъ Божьей Любви воля неспособна къ самому ничтожному доброму дѣлу. Но воля не только безсильна на добро.—Она творитъ зло и въ этомъ актѣ вполнѣ самостоятельна, потому что Богъ

зла творить не можетъ. Конечно, безъ Бога не можетъ существовать и зла: Онъ допускаетъ его, поскольку Онъ поддерживаетъ бытіе творящей его воли. Но отсюда нельзя сдѣлать вывода, что Онъ созидаетъ зло: зло созидается свободной волей, отвращающейся отъ Бога. Однако зло не только постоянно созидается моей волей.—Оно существуетъ, какъ нѣчто объективное. Оно увлекаетъ волю за собой, порабощаетъ ее. Въ моемъ сознаніи вѣчно живетъ какая то темная неодолимая сила зла. Въ этомъ отношеніи воля находится по серединѣ между благостной силой Божества и силою зла. Неспособная творить благо, она, начиная дѣйствовать, сразу же подчиняется силѣ зла и свободно, и сознательно творитъ зло, совершаетъ грѣхъ. Грѣховность какъ бы стала неотдѣлимымъ свойствомъ дѣйствующаго я. Поэтому и Божья сила, увлекая волю на добро, не только творитъ добро, но и преодолѣваетъ зло, влекущее волю изъ Бога.

Воздвигаемая только на идеѣ совершенія добра однимъ Богомъ, теорія спасенія столь же недостаточна, какъ и теорія спасенія, основанная на идеѣ свободно и независимо отъ Божьяго содѣйствія творящей добро воли. Если творитъ добро самъ Богъ, то какъ будто нѣтъ и свободы воли, а слѣдовательно—не можетъ быть и заслуги человѣка передъ Богомъ. Даже если допустить соучастіе воли въ творимомъ Богомъ добрѣ, спасеніе человѣка оказывается совершенно немотивированнымъ, результатомъ чистаго произвола Божества. Стоя на этой почвѣ, необходимо признать предопредѣленіе Богомъ однихъ къ спасенію, другихъ къ гибели произволомъ, явно разрушающимъ идею Божьей справедливости. Попыткамъ найти выходъ изъ затрудненія, сведя предопредѣленіе Божье на предувѣдѣніе Имъ того, какъ бы поступилъ тотъ или иной человѣкъ, будучи предоставленъ самому себѣ, при послѣдователь-

номъ развитіи теоріи мѣста быть не можетъ, такъ какъ предоставленный самому себѣ человѣкъ можетъ совершить только зло и, во всякомъ случаѣ, ни на малѣйшее добро не способенъ. Ссылка на неисповѣдимость Божьяго рѣшенія ничего не объясняетъ, такъ какъ тогда вообще нельзя строить никакой теоріи спасенія. Такимъ образомъ, одностороннее сосредоточеніе на идеѣ Божьей благости приводитъ къ отрицанію этой благости.

Очевидно, что, если вообще существуетъ какой нибудь выходъ, его надо искать въ сліяніи обѣихъ теорій въ одну. Надо признать свободу воли и свободное совершеніе ею зла и добра, и въ то же самое время признать неспособность ея творить добро и даже хотѣть его безъ благодатной помощи Божьей. Надо признать, въ виду объективнаго существованія зла, что воля въ своей дѣятельности неизбѣжно грѣховна и не въ силахъ избавиться отъ власти зла, избавляемая отъ него только Богомъ. Но въ то же самое время надо признать, что преодолѣніе волею зла есть ея свободный актъ и ея заслуга. Необходимо довести воздѣйствіе благодати до самаго конца, ничего не оставивъ человѣческой волѣ, не обусловливая ея хотѣніемъ абсолютнаго Божества, и столь же необходимо во всемъ процессѣ благодатнаго спасенія и обновленія человѣка увидѣть свободную дѣятельность воли, обусловливающую наказаніе и награду и весь порядокъ справедливости. Долженъ быть неумолимый, незнающій ничего надъ собою законъ; должна быть, превышающая все, всяческій законъ, благодать; — долженъ быть законъ благодати (lex gratiae).

Выразить намѣчающуюся такимъ образомъ теорію спасенія совершенно немыслимо. Вѣдь это свелось бы къ задачѣ выразить въ относительныхъ терминахъ нашего языка Абсолютное, сразу являющееся и абсолютною Справедливостью и абсолютнымъ Милосердіемъ

И понятно, что почти всѣ попытки формулировать теорію спасенія приводили въ лучшемъ случаѣ—къ недоумѣніямъ, въ худшемъ—къ ересямъ. Здѣсь надо удивляться необыкновенному такту католической церкви въ провозглашеніи ею догмъ, связанныхъ съ теоріей спасенія. Тотъ, кому дорога истина, только и можетъ сдѣлать, что выразить ее, если и не двусмысленно, то неопредѣленно, потому что всякое опредѣленное ея выраженіе необходимо будетъ упрощеніемъ и пагубной ложью. Отцы Тридентскаго и Ватиканскаго соборовъ не софисты, не дипломаты, а благоговѣйные и смиренные искатели истины, знающіе, что не пришло еще время ясно, полно и опредѣленно выразить Божественныя тайны.

Мы постарались выяснить духъ и смыслъ католическаго ученія о спасеніи въ самой общей и отвлеченной формѣ. Фактически это ученіе развивается въ догматическихъ положеніяхъ о первоначальномъ состояніи человѣка въ раю, грѣхопаденіи, первородномъ грѣхѣ, свободѣ воли и благодати.

VIII.

Догма о состояніи человѣка до грѣхопаденія выясняетъ, я бы сказалъ — принципіальную сторону вопроса въ отвлеченіи отъ факта объективной мощи и власти зла.—Человѣкъ, сотворенный Богомъ, находился въ раю въ состояніи непорочности или невинности (status integritatis seu innocentiae). Ему даны были 1) дары естества (dona naturae) и 2) дары благодати (dona gratiae). Первые заключались въ образѣ Божіемъ (imago Dei), т. е. въ разумѣ, свободной волѣ и безсмертіи. Вторые — въ подобіи Божіемъ (similitudo Dei), т. е. въ природной праведности (iustitia originalis) и святости, въ обладаніи силою подчинить чувственность разуму,

въ свободѣ отъ скорбей и смерти, въ наслѣдіи царства небеснаго. Нужно, однако, замѣтить, что свободная воля человѣка до грѣхопаденія не та свободная воля, которою будетъ онъ обладать, выполнивъ свою миссію. Именно, совершенная свободная воля (ею обладаютъ уже оставшіеся вѣрными Богу ангелы, ее же слѣдуетъ приписать и самому Богу, хотя и съ оговоркой объ условности такого приписыванія) отличается тѣмъ, что она не можетъ творить зла, т. е. отклониться отъ Бога и Божьей воли и не должна быть понимаема въ смыслѣ свободы выбора. Воля же Адама въ раю отличалась только силою не творить зла, т. е. удержаться въ Богѣ и Божьей волѣ, а потому она могла свободно отвратиться отъ Бога, т. е. согрѣшить. Равнымъ образомъ, нельзя допустить въ естествѣ перваго человѣка и совершеннаго познанія Бога, такъ какъ тогда грѣхопаденіе тоже было бы невозможнымъ. Въ цѣломъ, состояніе перваго человѣка не было его „естественнымъ состояніемъ“ (naturalis conditio), а „недолжнымъ вознесеніемъ человѣческаго естества“, т. е. состояніемъ, обусловленнымъ не самимъ актомъ творенія и не заслугами человѣка, а „даромъ добавочнымъ“ (donum superadditum), даромъ благодати. Такимъ образомъ, человѣкъ въ раю по естеству своему обладалъ лишь способностью хранить вселяемую въ него Богомъ праведность, лишь потенціальною безгрѣшностью, а осуществлять ее и творить добро могъ только въ силу воздѣйствія благодати. Поэтому праведность и не была существомъ его естества, а только акциденціей (accidens naturae), не слилась въ одно цѣлое съ этимъ естествомъ. Во всякомъ случаѣ, въ природной праведности человѣка слѣдуетъ допустить какое то соучастіе и благодати и свободной воли, хотя помыслить это соучастіе, не впадая въ противорѣчіе, и нельзя. А потому при формулировкѣ догмы необходимо соблюдать особенную осторожность. Отцы

Тридентскаго собора говорятъ о „пріятой человѣкомъ святости и праведности“, но, написавъ сначала, что человѣкъ былъ „сотворенъ“ (creatus) въ святости и праведности, они, во избѣжаніе односторонняго толкованія, замѣнили при окончательной редакціи слово „сотворенъ“ (creatus) словомъ „поставленъ“, „находился“ (constitutus).

Благодаря тому, что дары благодати и дары естества не слились въ душѣ Адама въ одно цѣлое, возможно было грѣхопаденіе, т. е. воля его могла перестать принимать благодатно даруемыя праведность и святость. Актъ грѣхопаденія есть актъ отъединенія отъ Бога и самоутвержденія воли въ себѣ, противопоставленія ею себя Богу, т. е. актъ гордыни. Въ силу этого акта или этимъ актомъ человѣкъ лишился благодатныхъ даровъ, отъ которыхъ свободно самъ отвернулся, утратилъ „природную праведность“. Эта утрата—разстройство благодатнаго состоянія перваго человѣка. По отношенію къ Богу она грѣхъ, вина (culpa), „сдѣлавшая душу ненавистной Богу“. По отношенію къ самому человѣку она наказаніе (poena), ибо повлекла за собою „нестроеніе во всѣхъ другихъ силахъ души“, какъ выражается Ѳома Аквинскій. „Лишеніе праведности“ обусловило немощь воли, ослабленіе ея, неспособность не грѣшить, т. е. противустоять грѣху безъ особой помощи Божьей благодати: первородный грѣхъ—„порокъ, приводящій въ разстройство самое мощь духа“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, по ученію Ѳомы, наступило разстройство и въ другихъ силахъ души, которыя безпорядочно устремились ко благу измѣнчивому. Это безпорядочное влеченіе Ѳома называетъ „обычнымъ именемъ вожделѣнія (concupiscentia)“. Такимъ образомъ, разстройство человѣческой природы выразилось въ немощи воли, въ невѣдѣніи разума, въ гордынѣ и господствѣ вожделѣнія надъ ослабѣвшею и лишенною всего свѣта разума волей. Чрезъ вожделѣніе, тѣсно связанное съ размноже-

ніемъ человѣческаго рода, по ученію Θомы, испорченное состояніе всей человѣческой природы передается отъ Адама всѣмъ его потомкамъ

Будемъ ли мы считать наиболѣе точнымъ выраженіемъ католическаго ученія, ученіе Θомы или ограничимъ нѣсколько испорченность человѣческой природы послѣ грѣхопаденія въ духѣ ученія Дунса Скота (у. 1308 г.), принципіальное разногласіе котораго съ Θомою напрасно стараются преувеличить протестантскіе ученые, во всякомъ случаѣ очевидно, что человѣкъ послѣ грѣхопаденія Адама еще болѣе нуждается въ спасительной помощи благодати. Его воля, оставшись свободной, стала немощной, неспособной противустать мощи безпорядочнаго вожделѣнія, неспособной не только творить добро безъ помощи Божьей, но и воздерживаться отъ зла. И тѣмъ не менѣе соучастіе ея въ дѣлѣ спасенія человѣка необходимо, такъ же, какъ необходимъ былъ ея свободный актъ для совершенія перваго и первороднаго грѣха.

Въ ученіи о первородномъ грѣхѣ разногласіе между Θомою и Дунсомъ Скотомъ, на нашъ взглядъ, сводится къ отрицанію послѣднимъ передачи первороднаго грѣха чрезъ посредство вожделѣнія и замѣнѣ реальной связи съ Адамомъ всякаго его потомка связью формальною. А между тѣмъ именно въ указаніи реальности связи съ Адамомъ по грѣху всего человѣчества и заключается одна изъ самыхъ глубокихъ идей христіанства. За нее католичество держится съ чрезвычайнымъ упорствомъ. Адамъ реально передалъ и передаетъ первородный грѣхъ всѣмъ людямъ, какъ грѣхъ-вину (culpa), ибо въ Адамѣ всѣ люди реально погрѣшили, и какъ грѣхъ-наказаніе (poena), выражащійся въ порчѣ человѣческой природы. Человѣкъ обладаетъ грѣхомъ Адама не тѣмъ, что „подражаетъ“ этому грѣху, не тѣмъ, что на немъ лежитъ то же самое формальное обязательство обладать

дарами благодати, а онъ не можетъ ими обладать по винѣ Адама, но самымъ реальнымъ образомъ, по реальной связи съ прародителемъ, выражаемой тѣлеснымъ происхожденіемъ отъ него. Этотъ фактъ сравнительно легко было объяснять на почвѣ крайняго реализма. Его почти невозможно объяснить номиналистически. И тѣмъ знаменательнѣе, что католическая церковь удерживаетъ ученіе о единствѣ всѣхъ во грѣхѣ, несмотря на отказъ отъ реалистической философіи.

Единство всѣхъ во грѣхѣ Адамовомъ объясняетъ и спасеніе всѣхъ Христомъ, въ пониманіи дѣла котораго ясно обнаруживается и благодатная и человѣческая сторона спасенія человѣчества. Допустимъ, что первородный грѣхъ только испорченность человѣческой природы, только кара, а не вина. Что тогда искупалъ Христосъ? Онъ могъ бы тогда быть обновителемъ, освятителемъ человѣческаго естества, возстановителемъ его, но искупать Ему было бы нечего, и не нужны бы были Его муки и крестная смерть. Если же мы станемъ отрицать реальную связь всѣхъ людей по винѣ и скажемъ, что Христосъ искупилъ совокупность всѣхъ индивидуально совершенныхъ съ каждымъ грѣховъ, то станетъ непонятнымъ, зачѣмъ для этого Онъ вочеловѣчился и какъ Онъ искупаетъ грѣхи всѣхъ человѣческими Своими страданіями, если нѣтъ связи и связи реальной по грѣховности и святости между всѣми людьми. И какъ въ такомъ случаѣ возможно реальное единство всѣхъ во Христѣ духомъ и плотью? Или всѣ реально объединены однимъ грѣхомъ-виною, или Христосъ не умиралъ. Но допустимъ, что первородный грѣхъ только вина, а не кара. Въ такомъ случаѣ Христу не надо было воплощаться. Вѣдь тогда человѣческая природа сохраняетъ свое первоначальное, райское состояніе и ни въ какомъ обновленіи не нуждается. А если бы даже Христосъ и воплотился, Онъ бы не воскресъ, не освятилъ бы чело-

вѣческаго естества, ибо оно въ такомъ освященіи не нуждалось бы. Христосъ страдалъ и умеръ, искупая человѣчество, потому что все оно едино во грѣхѣ и винѣ передъ Богомъ, потому что оно все оскорбило Бога и нарушило Его законъ въ Адамѣ. Христосъ вочеловѣчился, пріялъ человѣческое естество и освятилъ его Своимъ вознесеніемъ потому, что чрезъ общій грѣхъ искажено было это естество, потому, что все человѣчество въ Адамѣ отдѣлилось отъ Бога. Христосъ страдалъ, умеръ и воскресъ во плоти, потому что съ плотью неразрывно связано человѣчество, потому что во плоти совершило оно и передаетъ грѣхъ Адама и во плоти, а не только въ духѣ должно соединиться съ Богомъ.[17]

Христосъ-искупитель. Католичество понимаетъ это „формально", „юридически". Справедливость Божія нуждалась въ воздаяніи за грѣхъ. Но такое „формальное" пониманіе, предполагающее свободную дѣятельность свободной отвѣтственной воли, возможно только на почвѣ идеи благодатнаго спасенія. Вѣдь только при допущеніи воздѣйствія благодати на человѣка возможно допустить, что исчезновеніе, искупленіе вины повлекло за собою оправданіе хотя бы одного только человѣка въ данномъ маленькомъ грѣхѣ. Если не любитъ его Христосъ, если не снимаетъ съ него какимъ то таинственнымъ и благодатнымъ образомъ грѣха, какъ зачтется ему мука Христова? Если не любитъ онъ Христа, не пріемлетъ Его какимъ то таинственнымъ и благодатнымъ образомъ въ себя, какъ освободится онъ отъ грѣха? При недостаточной сосредоточенности мысли, выдѣляя въ дѣлѣ Христовомъ только искупленіе, еще можно говорить о формальномъ подходѣ и разсмотрѣніи дѣла спасенія человѣчества внѣ идеи благодати. Но Христосъ для католичества не только искупитель и посредникъ, а и возродитель и освятитель человѣческой природы. А это пониманіе дѣла Христова воз-

можно только на почвѣ идеи благодати. Очевидно, нельзя утверждать, что я самъ возрождаю свою природу послѣ смерти Христовой. Но и возрождающая дѣятельность Христова, въ свою очередь, невозможна безъ допущенія возрождающейся къ свободѣ воли, уже стремящейся къ возрожденію.

Для католической теоріи спасенія необходимы три понятія: понятіе свободной воли, дѣлающее возможнымъ въ связи съ идеей справедливости Божьей и устанавливаемаго ею закона отвѣтственность человѣка, понятіе благодати, тѣсно связанное съ идеей любви Божьей, а въ отношеніи справедливости Божьей — Божьяго милосердія, и понятіе грѣховности, властвующей надъ людьми. Грѣховность и есть первородный грѣхъ. Какъ грѣхъ-вина, грѣховность ставитъ всѣхъ людей въ состояніе осужденности и дѣлаетъ необходимою для удовлетворенія справедливости Божьей искупительную жертву Христа. Благодаря Христу въ спасенномъ Имъ человѣкѣ грѣховность остается только какъ послѣдствіе грѣха-вины, какъ кара, выражающаяся въ испорченности и ослабленіи человѣческаго естества, и психологически сводится къ факту мощнаго грѣховнаго влеченія. Въ этомъ смыслѣ грѣховность или первородный грѣхъ объединяетъ всѣхъ людей и ставитъ всякую индивидуальную волю лицомъ къ лицу со всѣмъ міровымъ зломъ, придавая ея самомалѣйшему акту вселенское значеніе.

Изъ грѣховности, практически понимаемой обычно въ смыслѣ вожделѣнія, проистекаютъ, какъ изъ своего источника, выростаютъ, какъ изъ теплицы, всѣ дѣйствительные грѣхи (peccata actualia). Уже средневѣковые богословы съ чрезвычайною тщательностью разработали ученіе о единствѣ, взаимномъ родствѣ и системѣ грѣховъ. И до сихъ поръ, читая забытые моральные трактаты средневѣковья, мы на каждомъ шагу сталкиваемся съ глубокимъ психологическимъ анализомъ, съ замѣча-

тельно яркими описаніями и тонкими опредѣленіями. Григорій Великій болѣе всего содѣйствовалъ на Западѣ распространенію монашеской систематики главныхъ, источныхъ грѣховъ. Корень ихъ всѣхъ—гордыня (superbia), а изъ нея исходятъ семь главныхъ грѣховъ и пороковъ, такъ какъ грѣхъ понимается въ смыслѣ нѣкоего длительнаго состоянія и влеченія (septem principalia vitia): тщеславіе (inanis gloria), зависть (invidia), гнѣвъ (ira), печаль (tristitia или acedia), жадность (avaritia), чревоугодіе (ventris ingluvies, gula) и похоть (luxuria, fornicatio). Къ XIII вѣку окончательно установился порядокъ семи главныхъ пороковъ, первое мѣсто среди которыхъ заняла гордыня, включившая въ себя тщеславіе. Это такъ называемая „saligia“ (слово, составленное изъ начальныхъ буквъ всѣхъ семи пороковъ: superbia—avaritia—luxuria—ira—gula—invidia—acedia). Подобная классификація, да еще сопровождаемая варварскимъ словомъ saligia (а для классификаціи Данте такъ даже „siiaagl“!), разумѣется, способна вызвать улыбку: слишкомъ уже она пренебрегаетъ индивидуальными сочетаніями и сплетеніями разныхъ „пороковъ“. Однако будетъ несправедливо отрицать за „saligia“ всякое значеніе. Только надо цѣнить въ ней не попытку начертать обязательный для всякаго грѣшника процессъ перехода отъ одного грѣха къ другому, а указаніе на родство и единство всѣхъ грѣховъ. Маленькій примѣръ, взятый изъ моральной литературы средневѣковья, пояснитъ нашу мысль. Гордыня — начало зла. Она ни что иное, какъ самоутвержденіе, отпаденіе отъ единства съ Богомъ, какъ бы стремленіе стать Богомъ и себя Ему противопоставить. Отъединеніе отъ Бога и самоутвержденіе съ необходимостью родитъ зависть къ Богу, какъ абсолютному благу, зависть къ обладающему этимъ благомъ, отчаяніе или печаль сознающаго свое ничтожество и безсильную ярость на себя и всѣхъ обладающихъ благомъ

истиннымъ. Отъединенное отъ Бога и потому пустое, а слѣдовательно и немогущее найти удовлетворенія въ самомъ себѣ я устремляется къ наслажденію благами измѣнчивыми, не могущими быть достояніемъ всѣхъ, т. е. впадаетъ въ похоть, въ чревоугодіе и горлобѣсіе (gula), жадно стремясь къ одинокому самоуслажденію.

Въ средніе вѣка главные или источные грѣхи обычно отожествлялись со „смертными грѣхами" (peccata mortalia или p. capitalia) въ отличіе отъ болѣе легкихъ „прощаемыхъ" грѣховъ (peccata venialia). Опять таки и здѣсь существенно важенъ самый принципъ. Для современной католической этики яснаго внѣшняго различія между „смертными" и „прощаемыми" грѣхами не существуетъ. Для признанія грѣха „смертнымъ" или тяжелымъ нужно явное нарушеніе важной нормы и свободный актъ воли. Объективная мѣра возможна лишь условно и приблизительно, а примѣненіе ея должно сопровождаться оговорками. Но совершенно исключить ее нельзя. Иначе невозможна всякая сравнительно-моральная оцѣнка поступковъ, такъ какъ благо и нравственное благо есть нѣчто объективное, обусловленное высшимъ Благомъ. Міръ благъ можно себѣ представить только въ видѣ ихъ органической системы. Поэтому посягновеніе на высшія цѣли нравственной дѣятельности не можетъ быть уравниваемо съ посягновеніемъ на цѣли вспомогательныя и второстепенныя. Посягновеніе на высшія цѣли, на высшее благо, отвращеніе воли отъ Бога и есть смертный грѣхъ. Какъ отпаденіе отъ истиннаго Блага, смертный грѣхъ нѣчто длительное, убивающее нравственную жизнь, которая безъ истиннаго Блага и единенія съ Нимъ существовать не можетъ. Смертный грѣхъ — порча нравственной природы, а въ чемъ конкретно онъ выражается и можетъ выражаться, вопросъ спорный. Смертный грѣхъ приноситъ смерть духовную въ смыслѣ смерти жизни во благодати, но нѣтъ необхо-

димости, чтобы эта смерть духовная была окончательной. Нѣтъ смертнаго грѣха въ смыслѣ грѣха неисцѣлимаго. Напротивъ, легкій или „прощаемый“ грѣхъ не разрушаетъ нравственнаго бытія: онъ скользитъ по его периферіи, отвергаемый нравственною волей.

Различеніе смертныхъ и легкихъ грѣховъ представляетъ собою нѣкоторую аналогію различенію первороднаго и индивидуальныхъ грѣховъ. Если мы отвлечемся отъ элемента вины, присущаго всякому грѣху (даже первородному, поскольку въ немъ вина не искуплена Христомъ), то и смертный грѣхъ, и первородный предстанутъ передъ нами, какъ объективная мощь зла, ставшаго свойствомъ человѣческаго сознанія. И въ этомъ отношеніи католическое ученіе совершенно точно и ясно изображаетъ факты внутреннаго морально-психологическаго опыта. Различіе между первороднымъ и смертнымъ грѣхомъ сводится къ тому, что первородный грѣхъ изначаленъ, исконенъ, какъ зло всего міра, а смертный грѣхъ — зло, создаваемое мною, моимъ индивидуальнымъ актомъ. Легко усмотрѣть далѣе въ грѣховности вообще искаженное отраженіе благодати. Грѣховность или скверна подобно благодати соединяется съ душой и становится ея свойствомъ. И такъ же, какъ благодать, скверна не можетъ сломить моей свободной воли, заставить меня чего нибудь хотѣть. Никто, кромѣ меня самого, не въ силахъ потемнить во мнѣ образа Божьяго — уничтожить мою свободу. Этого не можетъ сдѣлать даже самъ Богъ. Для обладающаго самосознаніемъ, т. е. самопознаніемъ и самоволеніемъ, духа мотивы не обладаютъ принудительною силою и не вводятъ воли въ рядъ естественныхъ причинъ. А по природѣ своей воля такъ же устремлена къ благу и къ высшему, а слѣдовательно и духовному Благу, какъ разумъ устремленъ по природѣ своей къ Истинѣ.

Развитая католичествомъ теорія грѣховности и грѣха

дѣлаетъ для него невозможнымъ признаніе (по крайней мѣрѣ—признаніе общимъ правиломъ) быстраго, молніеноснаго и окончательнаго оправданія человѣка. Оправданіе для католика длительный и тяжелый процессъ. Онъ не можетъ, какъ протестантъ, просто зачеркнуть свои грѣхи, засчитавъ въ уплату за нихъ дѣло Христово. Это было бы для него недопустимымъ формализмомъ, стоящимъ въ вопіющемъ противорѣчіи съ фактами сознанія. Вѣдь онъ знаетъ, что послѣдствія грѣха еще живутъ въ его естествѣ и нуждаются въ долгомъ лѣченіи. Онъ знаетъ далѣе, что одна благодать не уничтожитъ въ немъ вины, что она поможетъ лишь въ случаѣ его собственнаго стремленія удовлетворить справедливое Божество. Онъ знаетъ, наконецъ, что его грѣховная природа постоянно порождаетъ все новые и новые пороки и нуждается въ постоянномъ обузданіи ея благодатно споспѣшествуемой волей. Католикъ можетъ произвести впечатлѣніе человѣка мелочного, когда ведетъ онъ счетъ своимъ грѣхамъ и каждый старается искупить. Зато онъ не произведетъ впечатлѣніе человѣка легкомысленнаго, нежелающаго сознавать своей отвѣтственности въ безпечномъ расчетѣ на безконечное милосердіе Божіе. А въ то же время сознаніе силы грѣховности и своей немощи убережетъ католика отъ горделиваго расчета на свои заслуги, отъ приписыванія себѣ дѣлъ благодати, и ему не нужно будетъ для того, чтобы понять силу этой благодати, пойти и хорошенько нагрѣшить, какъ совѣтовалъ Лютеръ Меланхтону.

Сверхъестественная благодать, „изливаемая“ въ душу человѣка, сливающаяся съ ней и въ то же время отъ нея отличная, усматривается на всѣхъ стадіяхъ моральнаго процесса: отъ самаго его начала и до самаго конца. Безъ благодати возможно лишь очень несовершенное Богопознаніе, очень невысокая нравственность. Благо-

дать побуждаетъ человѣка къ преодолѣнію грѣха, и этимъ дѣлаетъ возможными личныя усилія. Это „благодать предупреждающая“ (gratia praeveniens). Ей человѣкъ можетъ противиться: она не непреоборима (non irresistibilis). Поэтому въ католической системѣ и нѣтъ мѣста уничтожающему свободу воли предопредѣленію: судьба человѣка находится въ его собственныхъ рукахъ. Но спасается человѣкъ только при соучастіи благодати. Благодать призываетъ его и исцѣляетъ (gratia gratum faciens). Она поддерживаетъ его въ трудѣ надъ своимъ оправданіемъ (gratia actualis), оправдываетъ и освящаетъ его (gratia habitualis, sanctificans sive iustificans). Этотъ процессъ оправданія-освященія охватываетъ всю жизнь человѣка. Начинаясь на землѣ, онъ продолжается въ чистилищѣ, необходимомъ для удовлетворенія справедливости Божьей за объективное нарушеніе Божьяго закона, и завершается на небесахъ.

IX.

Въ религіозно-моральномъ процессѣ надо строго различать отрицательную и положительную стороны. Къ первой слѣдуетъ отнести идеи оправданія и возстановленія человѣческой природы; ко второй—идеи освященія, просвѣтлѣнія и обоженія ея. Это различеніе тѣмъ труднѣй, что религіозно-моральный процессъ реально единъ и все въ немъ можетъ быть разсматриваемо и положительно и отрицательно, въ зависимости отъ подхода къ нему, отъ религіознаго настроенія и характера пытающагося его пережить и понять. Разсматриваемый отрицательно, религіозно-моральный процессъ сводится къ искупленію совершенныхъ грѣховъ, къ воздержанію отъ свершенія новыхъ, къ оборонѣ отъ нападеній грѣховности въ незатронутомъ ею существѣ естества, охра-

няемаго благодатью. И совершенно очевидно, что при такомъ умонастроенiи моральное ученiе должно предстать въ своемъ внѣшнемъ аспектѣ, какъ мораль негативная, незнающая положительныхъ цѣнностей. Здѣсь заключается психологическiй и историческiй корень моральной казуистики.

Происхожденiе казуистической системы католической морали внутренно связано съ указаннымъ сейчасъ отрицательнымъ пониманiемъ религiозно-моральнаго процесса и исторически вытекаетъ изъ исповѣдальной практики ранняго средневѣковья, выражаясь въ такъ называемыхъ исповѣдныхъ книгахъ или пенитенцiарiяхъ. Заданiе довольно опредѣленно. — Надо установить смыслъ и значенiе для дѣла спасенiя каждаго отдѣльнаго грѣха и соотвѣтствующую ему, т. е. удовлетворяющую Справедливость за причиненный ей объективный ущербъ, эпитимiю. Эта эпитимiя и будетъ карою (poena) за грѣхъ, столь же уничтожающею его объективную сторону, сколь раскаянiе и смерть Христова уничтожаютъ въ немъ элементъ вины индивидуума (culpa) передъ Богомъ. Отрицать необходимость возмѣщенiя ущерба, нанесеннаго Справедливости нельзя, и въ этомъ несокрушимая сила и основанiе моральнаго казуизма. Отрицая необходимость наказанiя за грѣхъ, надо отрицать и справедливость Божью. Отрицая возможность добровольнаго прiятiя на себя наказанiя въ замѣну объективно неизбѣжнаго, надо отрицать милосердiе Божье и отвергать смыслъ моего стремленiя къ возстановленiю попранной мною или другимъ правды. Наконецъ, ограничивать возстановленiе справедливости только однимъ какимъ нибудь рядомъ добрыхъ дѣлъ, значитъ идти навстрѣчу ужасному формализму и забывать, что важенъ самъ фактъ погашенiя зла добромъ, а не случайная форма этого погашенiя. По всѣмъ этимъ соображенiямъ для католичества невозможно отка-

заться отъ казуистической морали безъ отказа отъ самого себя, хотя оно прекрасно понимаетъ всю легкость вырожденія моральной казуистики въ смѣшное, а иногда и отталкивающее счетное и торгашеское дѣло.

Связанная съ пастырскою дѣятельностью церкви, морально-казуистическая система всегда стремилась къ установленію минимума, нравственно-необходимаго, и это объясняетъ возникавшія на ея почвѣ отрицательныя явленія. Но не слѣдуетъ закрывать глаза и на живой въ этой системѣ морально-религіозный паѳосъ. Глубокая моральная мысль лежитъ въ основѣ столь много вреда и хулы принесшаго католичеству пробабилизма. „Если данное мнѣніе правдоподобно (probabilis) ему дозволено слѣдовать, хотя противоположное и правдоподобнѣе" высказалъ въ 1577 г. основную идею пробабилизма доминиканецъ Варѳоломей изъ Медины и тѣмъ установилъ самодовлѣющую цѣнность моральнаго акта. Дѣйствительно, развѣ не извинителенъ мой грѣхъ, если я совершаю его въ полномъ убѣжденіи въ своей правотѣ и если есть вѣроятность, что я правъ? Моральная дѣятельность должна руководиться абсолютною истиною. Но если эта истина не очевидна, тогда я не виноватъ, слѣдуя своему в ѣ р о я т н о м у мнѣнію, хотя бы противоположное было столь же и даже болѣе вѣроятнымъ. Вѣдь въ этомъ случаѣ моральная истина мнѣ невѣдома: она только вѣроятіе. Понятно, до какой степени освобождающе вліялъ пробабилизмъ. Но очевидны и выросшія на его почвѣ злоупотребленія, особенно со стороны духовныхъ отцовъ и іезуитовъ, заклейменныя еще Паскалемъ. Практика пробабилизма разлагающе вліяла на моральную жизнь. Его теорія выродилась въ тончайшія и ненужныя изысканія, въ безконечныя видоизмѣненія основного положенія (крайній, строгій, умѣренный пробабилизмъ; эквипробабилизмъ; пробабиліоризмъ; умѣренный и строгій тутіоризмъ). И все таки,

осужденный въ крайностяхъ своихъ, онъ вошелъ въ систему католической морали въ формѣ приданной ему св. Альфонсомъ изъ Лигуори (1699—1787 г.). Внутреннюю же правоту его доказываетъ характерная обмолвка одного изъ главныхъ его противниковъ, Ад. Гарнака.— „Очевидно, что въ тысячахъ случаяхъ поступаютъ (даже протестанты) по принципамъ пробабилизма и что бываютъ положенія, въ которыхъ нельзя поступать иначе"...

Моральная казуистика развивалась преимущественно въ сферѣ умѣренной морали, преимущественно, но не исключительно. То же самое негативное пониманіе нравственности съ тѣмъ же переходомъ въ казуистику наблюдается и въ области католической морали. которую можно назвать аскезой воздержанія. Въ силу пронизанности человѣческаго естества грѣховностью нѣтъ въ душевной жизни ни одного уголка, гдѣ бы ни возникала проблема грѣха и защиты отъ него. Склонность къ пониманію вожделѣнія, какъ результата испорченности человѣческой природы и очага этой испорченности, принципіальное отрицаніе всякаго самоутвержденія, т. е. отъединенія отъ Бога и стремленія къ измѣнчивымъ благамъ ради себя, ведутъ къ идеалу полнаго самоотреченія, практически выражающагося въ отказѣ отъ самыхъ естественныхъ чувствъ. И нельзя отрицать, что есть извѣстная доля правды въ такомъ монашески-аскетическомъ идеалѣ. Какъ ни безкорыстна любовь къ ближнему, не исключена возможность проникновенія въ нее себялюбиваго начала, т. е. грѣха гордыни. Какъ ни высоко служеніе истинѣ и правдѣ, въ немъ часто таится то же самое зло, какъ змѣй, скрывающійся въ пышныхъ цвѣтахъ. Бѣдность, т. е. полный отказъ отъ желанія обладать, смиреніе, какъ отказъ отъ самоутвержденія, чистота или цѣломудріе, какъ отказъ или воздержаніе отъ всякой похоти, послушаніе, какъ отказъ отъ своей воли—таковы идеалы

монашеской жизни, идеалы спасенія черезъ аскезу воздержанія. И католическій міръ съ самаго начала своего даетъ намъ примѣры героическаго осуществленія этого идеала, осуществленія, не останавливающагося ни передъ какими жертвами, недостижимаго во всей полнотѣ своей и постоянно все болѣе и болѣе достигаемаго.

Въ монашествѣ, признанномъ и высоко поставленномъ католичествомъ, несомнѣнно воплощалась и воплощается одна изъ самыхъ основныхъ и великихъ идей католической морали. Но глубокое заблужденіе считать монашескій идеалъ идеаломъ аскезы воздержанія. Именно на высотахъ негативной морали—въ крайностяхъ аскезы воздержанія—обнаруживается недостаточность этой морали, и не ее освящаетъ католичество, превыше всего ставя монашескую жизнь. Аскеза воздержанія не можетъ быть идеаломъ моральной жизни уже по одному тому, что, поскольку она остается сама собой, она внутренно пуста. Она выражается въ отказѣ отъ всего, но отказъ отъ дѣятельности не можетъ быть идеаломъ воли, жизнь которой въ дѣятельности, а дѣятельность невозможно свести только къ охраненію своего я, которое превращено въ ничто. Но дѣло то въ томъ, что я превратить въ ничто невозможно: оно неуничтожимо, и неуничтожима его дѣятельность. Такъ или иначе я должно проявить себя не воздержаніемъ, а дѣятельностью въ предѣлахъ самой аскезы воздержанія. Куда же можетъ направиться такая дѣятельность я, поставившаго себя внѣ себя самого?—На все, что не это я, т. е. на свое же: на свои желанія, мысли, на свою природу. Вѣдь аскеза воздержанія во всемъ этомъ видитъ только грѣховность. Исходя изъ правильной мысли о пронизанности всего грѣхомъ, она не даетъ себѣ труда отдѣлять негрѣховное отъ грѣховнаго, видитъ только грѣховное и приравниваетъ негрѣховное нулю. Въ опу-

стошенной душѣ нѣтъ мѣста ни любви, ни мысли, ни чувству, и пустое мѣсто занимаютъ ненависть къ своему, ярость, обращенная на себя самое, слѣпота, невидящая себя. Воля стремится къ самоуничтоженію. Аскеза воздержанія приводитъ къ духовному самоубійству

Въ этой психологіи аскезы воздержанія—послѣднее объясненіе неудачъ и срывовъ монашества въ самыхъ крайнихъ его проявленіяхъ. Огородившись отъ всего, оно огораживается отъ себя, и тутъ то внутри его и возникаетъ, возрождается то самое, съ чѣмъ провозгласило оно борьбу. А если въ глубину я проникло малѣйшее зло, изъ этого малѣйшаго зла, какъ изъ зерна горчичнаго, выростутъ всѣ грѣхи и всѣ пороки. Такъ случается, что отказъ отъ богатствъ порождаетъ въ концѣ концовъ любостяжаніе, отказъ отъ похоти — похоть, отказъ отъ гордыни — гордыню и отказъ отъ ненависти—ненависть. „Имѣющій очи видѣть, да видитъ!" — Средневѣковье производило труднѣйшіе и самоотверженнѣйшіе опыты съ идеей воздержанія, съ попытками осуществить идеалъ негативной морали. И всегда эти попытки приводили къ одной и той же неудачѣ. Не сразу и не всѣмъ это видно, но только потому, что въ чистомъ видѣ негативной морали нѣтъ и быть не можетъ. И если кто называетъ католичество аскетическимъ въ этомъ смыслѣ, тотъ глубоко заблуждается. Оно признало и признаетъ монашество вовсе не въ смыслѣ осуществленія негативной морали. Средневѣковая болѣзнь прошла, и современные католическіе монахи и монахини влекутъ къ себѣ не воздержаніемъ, не отрицаніемъ дѣятельности, а положительной работой — служеніемъ другимъ и Богу, приносящимъ богатые плоды. Въ развитіи католическаго монашества своеобразно отразилось раскрытіе самой католической морали.[18]

Дѣйствительно, какимъ образомъ спасается и освобождается отъ грѣховъ и грѣховности человѣкъ? Уже

средніе вѣка указали на то, что подъ воздѣйствіемъ и съ помощью благодати Божіей человѣкъ всему сонму грѣховъ и пороковъ противопоставляетъ созидаемый Богомъ сонмъ добродѣтелей, которыя надо понимать такъ же, какъ мы понимали пороки, т. е. какъ извѣстныя длительныя состоянія или свойства души. Религіозно-моральный процессъ есть воздержаніе и отказъ отъ всего грѣховнаго (въ этомъ негативная мораль права), но это воздержаніе, этотъ отказъ возможны только силами добродѣтелей, т. е. силами благодатно добродѣтельной души. Въ религіозно-моральномъ процессѣ все отвергается, но этимъ отверженіемъ нѣчто и созидается и возстанавливается. Каждому пороку соотвѣтствуетъ, по мнѣнію схоластиковъ, особая добродѣтель. Такъ гордынѣ противостоитъ смиреніе, ненависти—любовь, похоти—цѣломудріе. Гдѣ то въ глубинѣ, только изрѣдка озаряемой мистическимъ познаніемъ, движеніе воли созидаетъ порокъ и добродѣтель, творя то или другое, точнѣе — не пріемля или пріемля Бога. И какъ всѣ пороки выростаютъ изъ одного корня, такъ же изъ одного корня выростаютъ и всѣ добродѣтели, и корень зла беретъ начало тамъ же, гдѣ и корень добра.

Насколько невозможно отрицательное пониманіе добродѣтели, легко убѣдиться, почитавъ любого католическаго мистика. Казалось бы, что такое бѣдность, какъ не отрицаніе желанія обладать чѣмъ бы то ни было. Въ этомъ смыслѣ она то же самое, что смиреніе, потому что смиреніе есть отказъ отъ своего я. Но для того, чтобы оттолкнуть себя, я должно на что то опереться. Въ себѣ, отвергаемомъ, оно опоры не найдетъ и можетъ ее найти только въ своемъ началѣ, т. е. Богѣ. Впрочемъ, чтобы не играть словами, опредѣлимъ, что подразумѣвается подъ отказомъ отъ себя. Этотъ отказъ есть ни что иное, какъ преодолѣніе или уничтоженіе гордыни, т. е. самоутвержденія, т. е. противопоставленія

себя Богу. Отказъ отъ себя есть отказъ отъ исканія въ себѣ точки опоры, а, слѣдовательно, такъ какъ безъ опоры я существовать не можетъ (что и показано паденіемъ его въ гордыню, ибо, отыскивая опору въ себѣ, оно отказалось отъ опоры), исканіе опоры въ Богѣ, т. е. соединеніе съ Богомъ. Такимъ образомъ, уничтоживъ свою волю, какъ свою, я слило ее съ волей Божіей и стало какъ бы обладать ею, отказавшись отъ собственности—стало обладать величайшимъ сокровищемъ, самимъ Богомъ. Очевидно, что не можетъ быть и рѣчи объ опустошеніи я: напротивъ, слѣдуетъ говорить о его наполненіи; — нельзя говорить объ отрицаніи: надо говорить объ утвержденіи.

И положительное содержаніе моральнаго идеала ясно не только въ разсужденіяхъ и умозрѣніяхъ мистиковъ. Человѣку приходитъ на помощь Богочеловѣкъ. Совсѣмъ не мистически настроенный монахъ, отказываясь отъ міра и своего я, подражаетъ Христу, старается воспроизвести Его въ себѣ. Онъ можетъ ошибиться и неправильно понять свою цѣль, броситься въ негативную мораль и аскезу воздержанія и за это принять на себя всѣ послѣдствія такой ошибки, но фактически исходитъ онъ изъ положительнаго идеала, фактически — обогащаетъ свое я, пока не отвернется отъ положительнаго въ своемъ идеалѣ.

Итакъ, по существу своему моральный идеалъ католичества глубоко положителенъ и въ крайнемъ (гдѣ это яснѣе) и въ умѣренномъ своемъ проявленіи. Положительная цѣль — святое состояніе и полнота бытія въ Богѣ—ставится свободной волѣ, но осуществляется эта цѣль въ борьбѣ съ грѣховностью: идеалъ утверждается въ отрицаніи, и этимъ объясняется его искаженіе въ негативно-моральномъ смыслѣ, равно какъ и преувеличенія казуистики. Въ противленіи злу, въ воздержаніи отъ него главнымъ образомъ сфера дѣятельности сво-

бодной воли; въ утвержденіи и обогащеніи природы человѣка--главная сфера дѣятельности благодати. Но здѣсь передъ нами встаютъ два вопроса. Во-первыхъ, что такое это состояніе святости или праведности, являющееся идеаломъ человѣка и обладаетъ ли оно какой-нибудь самоцѣнностью? Во-вторыхъ—не является ли идеалъ эгоистическимъ и пассивнымъ услажденіемъ въ Богѣ?

Постараемся сначала отвѣтить на второй вопросъ, а отвѣтить на него мы должны отрицательно.—Воспроизведеніе въ себѣ образа Христова, подобія Божьяго не можетъ сдѣлать человѣка непохожимъ на Бога, сдѣлать волю его отличною отъ воли Божьей. А если человѣкъ всецѣло и свободно подчиняется Божьей волѣ, Христовой волѣ, онъ не можетъ замкнуться въ себѣ, а долженъ изливаться, исходить любовью къ ближнимъ, дѣятельно служить имъ. Проявится ли дѣятельная любовь во внѣшнихъ актахъ или нѣтъ, обнаруживаясь только, такъ сказать, метафизически, невидимо, но дѣйственно и реально,—вопросъ второстепенный, ибо мы не знаемъ, не важнѣе ли въ иныхъ случаяхъ для міра и Бога знаемая лишь Имъ да любящимъ Его дѣятельная любовь. Какъ правило, она не можетъ не проявиться и внѣшне, видимо. Но несомнѣнно, при большомъ развитіи человѣка на пути къ вершинамъ моральнаго идеала появляется соблазнъ всецѣло отдаться „созерцанію". созерцательной жизни, даже не достигнувъ еще того момента, когда любовь къ Богу становится дѣятельной. Мистики указываютъ на конфликтъ созерцательныхъ и дѣятельныхъ стремленій въ человѣкѣ и предостерегаютъ отъ пренебреженія къ дѣятельной жизни, а католическая церковь, высоко чтя „мужей созерцанія", предписываетъ всякому дѣятельную любовь къ ближнимъ и призываетъ къ исполненію закона Христова. Законъ же этотъ прямо предписываетъ положить душу свою за друзей своихъ. Идеалъ заключается въ полномъ единеніи съ Богомъ,

въ возможно полномъ уподобленіи Ему, въ свободномъ совершеніи Его воли, т. е. любви къ ближнимъ и единенію съ ними и Богомъ въ Богѣ.

Труднѣе первый вопросъ. — Идеалъ, къ которому стремится человѣкъ, есть возстановленіе его естества въ Богѣ, оправданіе, какъ свобода отъ грѣха, освященіе, какъ свобода отъ грѣховности. Это ясно. Но что въ идеальномъ состояніи должно быть отнесено на долю человѣка, что на долю Божества? Очевидно мы должны разсуждать по аналогіи съ состояніемъ перваго человѣка въ раю и различать дары естественныя отъ даровъ благодати. Однако въ идеалѣ, осуществимомъ лишь на небесахъ состояніе оправданнаго и освященнаго Христомъ человѣка будетъ выше состоянія Адама до грѣхопаденія и дары благодати сольются въ человѣкѣ съ дарами природы въ неразрывное единство: „Богъ будетъ всяческимъ во всѣхъ". А если такъ, то слѣдуетъ допустить — и это вполнѣ въ духѣ католичества и можетъ быть подтверждено словами католическихъ богослововъ и святыхъ—что и на низшихъ степеняхъ религіознаго процесса благодатные дары Божества, изліянія Его благодати въ душу, соединяясь съ душею, въ какомъ то отношеніи становятся самою душою. Если же это правильно, то нельзя отвергать человѣческаго, поскольку оно является незадѣтымъ грѣховностью даромъ природы или даромъ благодати: надо любить и цѣнить въ человѣкѣ Божье. Но вѣдь благодать такъ же, какъ и грѣховность, пронизываетъ все естество человѣка, и нѣтъ въ душѣ уголка, куда бы не могла проникнуть благодать, ибо весь человѣкъ оправдывается и освящается. Такимъ образомъ мы опять, но уже съ другой стороны подходимъ къ неуловимой линіи водораздѣла Божески-человѣческаго (истинно-человѣческаго) отъ дьявольски-человѣческаго (лже-человѣческаго). И если мы должны рѣшительно отвергать и отрицать все лже-

человѣческое, то еще болѣе должны мы любить и цѣнить все истинно-человѣческое. Проблема нелегкая, такъ какъ доброе и злое заключено и борется рѣшительно во всемъ, въ самомъ ничтожномъ движеніи души, но это и есть проблема пріятія католичествомъ міра и культуры. Какъ бы ни рѣшался каждый отдѣльный вопросъ, куда бы ни увлекала односторонность религіознаго настроенія, можно смѣло сказать, что нельзя приписывать католичеству отрицанія культуры. Не отрицаетъ оно жизни и человѣческой дѣятельности, а обосновываетъ и стремится освятить ихъ. Со всѣхъ концовъ, со всѣхъ сторонъ католическаго ученія открывается намъ дѣятельная обращенность католичества къ человѣчеству и землѣ.

Католичество не можетъ отвергать природы человѣка, потому что она—твореніе Божіе и, поскольку не испорчена грѣхомъ, прекрасна и заслуживаетъ любовь и заботу о себѣ. Несмотря на господствующее въ современной наукѣ скептическое отношеніе къ естественному нравственному закону и желаніе видѣть въ немъ лишь случайный продуктъ біологическаго и соціальнаго развитія, католичество упорно держится за старый свой взглядъ, развитой на почвѣ стоической философіи первыми учителями церкви. — Естественный нравственный законъ, равно какъ и естественное богопознаніе обладаютъ объективною истинностью и всеобщею обязательностью. Естественная нравственность, естественное право—необходимыя свойства человѣческаго естества, присущія всякому человѣку, всякому члену общества. Это—законъ Божій, выраженный въ Десятословіи Моисеевомъ. Католическая этика и соціологія охотно признаютъ опасности, которыя проистекаютъ для науки изъ попытокъ построить естественную нравственность и естественное право, и не отрицаютъ исторической обусловленности нравственности и правосознанія человѣче-

ства. Но это не принуждаетъ ихъ отказаться отъ самаго принципа естественной нравственности и естественнаго права, потемненныхъ, но не уничтоженныхъ грѣховностью. „Можно, говоритъ Ѳома Аквинскій, разсматривать справедливое и доброе двояко. Во-первыхъ — формально, и въ этомъ случаѣ они всегда и вездѣ одинаковы, ибо основанія права, заложенныя въ естественномъ разумѣ, не мѣняются. Во-вторыхъ матеріально, и въ этомъ случаѣ справедливое и доброе не всегда и не вездѣ одно и то же, но нуждается въ законномъ установленіи. Основаніе же для этого заложено въ измѣнчивости человѣческой природы и въ различномъ положеніи людей и вещей сообразно различіямъ мѣста и времени".

Нормы естественной нравственности и естественнаго права не продуктъ грѣха: грѣхомъ обусловлено лишь внѣшнее ихъ выраженіе въ Десятословіи. Эти нормы связаны съ „дарами природы" первому человѣку, и поэтому ясно, что, поскольку дары природы, т. е. естество человѣка, не подлежатъ уничтоженію, естественный законъ вѣченъ. Дары благодати должны слиться воедино съ дарами природы, а не поглотить ихъ или отмѣнить, и Христосъ пришелъ не нарушить законъ, а исполнить. Конечно, въ нормахъ неблагодатнаго закона многое обусловлено именно грѣховностью, порчею человѣческой природы, многое, но не все и даже не самое существо. Вѣчно должны пребывать тѣ нормы, безъ которыхъ немыслимо существованіе человѣка, какъ разумно-свободной тѣлесной твари, какъ члена общества ему подобныхъ, какъ части вселенскаго цѣлаго. Естественный законъ просвѣтленъ и углубленъ въ повелѣніяхъ Евангелія, но отнюдь не устраненъ и не искаженъ ими. А повелѣнія (praecepta) Христа принуждаютъ признавать всю человѣческую жизнь. Эти повелѣнія выдвигаютъ идеалъ святой, но не отрицающей человѣческаго и мірского жизни.

Въ полномъ согласіи со всѣмъ этимъ католическая церковь пріемлетъ и освящаетъ все человѣческое. Католическое моральное ученіе не отвергаетъ ничего изъ сотвореннаго и творимаго, не колеблется въ признаніи правъ человѣка на осуществленіе стремленій своей природы. Въ православной церкви таинство брака сведено къ таинству вѣнчанія; въ католической — таинство не только вѣнчаніе, не только церковное благословеніе, а и сама брачная связь. Не только священникъ, а и женихъ и невѣста совершители таинства, и „Силлабусъ" 1864 г. опредѣленно осуждаетъ ученіе о томъ, что таинство брака состоитъ „въ одномъ только брачномъ благословеніи" („in una tantum nuptiali benedictione situm est"). Отнюдь не считая за мнѣніе церкви осуждаемое Силлабусомъ утвержденіе необязательности совершенія таинства брака передъ священникомъ (такое чудовищное искаженіе католическаго ученія намъ, къ сожалѣнію, пришлось встрѣтить въ предназначенномъ для широкихъ круговъ изложеніи католическаго ученія), мы должны указать на то, что католическое пониманіе брака содержитъ въ себѣ признаніе святости земной любви и, во всякомъ случаѣ—признаніе ея законности. Не найдемъ мы въ католичествѣ и принципіальнаго отрицанія даже относительныхъ формъ, законовъ и обычаевъ человѣческаго общежитія: ни собственности, ни государства.

Католичество указываетъ всякому на умѣренный жизненный идеалъ, обосновывая его цѣнность признаніемъ человѣческаго естества и утвержденнаго Евангеліемъ внѣшняго выраженія естественнаго и Божескаго закона. Оно указываетъ на основныя начала христіанской жизни, не ограничивая всей полноты и богатства индивидуальнаго ихъ осуществленія и воплощенія, готовое признать правду и цѣнность во всякой человѣческой цѣли, лишь бы она не противорѣчила этимъ

основнымъ началамъ. Такимъ образомъ, корень столь ярко развитой протестантствомъ идеи осуществленія каждымъ человѣкомъ своего призванія слѣдуетъ искать въ католичествѣ, и только непониманіемъ, а, можетъ быть, и нѣкоторою недосказанностью со стороны католическихъ моралистовъ объясняются попытки вопреки фактамъ отрицать въ католичествѣ умѣренный жизненный идеалъ. Утверждая это, мы охотно признаемъ естественность подобнаго заблужденія, особенно въ связи съ историческимъ обнаруженіемъ католической идеи въ средніе вѣка. Но мы полагаемъ, что видимое противорѣчіе крайняго (аскетическаго) и умѣреннаго (житейскаго) моральныхъ идеаловъ разрѣшимо лишь на почвѣ внутренно единаго моральнаго ученія католицизма.

Дѣйствительно, видимое противорѣчіе двухъ идеаловъ кажется непреодолимымъ. Съ одной стороны— полное отреченіе отъ міра, бѣгство отъ него къ Богу и небу; съ другой — признаніе міра и всего человѣческаго. Съ одной стороны — идеалъ совершеннаго, выраженный въ „совѣтахъ" (consilia) Спасителя, предписывающій оставить отца и мать ради Бога; съ другой— идеалъ міряника, выраженный въ „повелѣніяхъ" Христа, „исполнившихъ" Законъ и пророковъ. Можно спастись, оставаясь въ міру, и погибнуть, убѣгая изъ міра. Но легче спастись, избравъ себѣ узкую тропу аскета, и труднѣе — избравъ себѣ широкую дорогу предписаній. Труднѣе идти по узкой тропѣ, но легче спастись; легче идти по широкой дорогѣ, но труднѣе пройти въ завершающее ее „угольное ушко". Если лучше и выше крайній идеалъ, то не обладаетъ ли умѣренный лишь относительной и временной цѣнностью, не обусловленъ ли онъ грѣховностью человѣчества? Если же умѣренный идеалъ грѣховностью не обусловленъ, не является приспособленіемъ къ ней крайняго, а чѣмъ то само-

цѣннымъ, то почему онъ не стоитъ рядомъ съ крайнимъ, съ нимъ не совпадаетъ, и долженъ ли тогда вообще существовать крайній идеалъ?

Прежде всего, какъ уже указано, не слѣдуетъ понимать крайній идеалъ, идеалъ совершенства отрицательно. Отрицаніе грѣховности только одна сторона его, отстраненіе его отъ всего опаснаго только временное средство его достиженія, только путь къ нему, тотъ самый трудный и тяжелый путь, по которому могутъ идти лишь немногіе. Существо же идеала въ дѣятельной любви къ Богу, а въ Богѣ—къ ближнимъ и всему міру. Поэтому утверждать, что католическій идеалъ совершенства сводится къ полному отрицанію міра, значитъ принимать за идеалъ даже не историческія приближенія къ нему, а исторически обнаружившіяся попытки такого приближенія и смѣшивать путь съ цѣлью. Идеалъ не отрицаетъ естества человѣка, не отрицаетъ Божьяго міра и дѣятельности людей, но онъ пріемлетъ все это только въ мѣру пріемлемости для Божества, какъ высшаго Блага, онъ требуетъ дѣйствія и дѣятельности въ Богѣ. Каковъ же родъ дѣятельности для достигшаго идеала—зависитъ всецѣло отъ воли Божіей и составляетъ суть миссіи или призванія даннаго человѣка. Миссія одного заключается въ увеличеніи суммы осуществленной въ мірѣ любви невидимой или Богопознанія невѣдомаго. Миссія другого — въ притяженіи своею любовью къ Богу братьевъ. Миссія третьяго—въ дѣятельномъ осуществленіи въ жизни началъ истиннаго знанія и истинной любви. Ни одна крупица истины или добра не пропадаетъ въ Божьемъ мірѣ. Высшая задача, какую только можетъ себѣ поставить человѣкъ,—черезъ отреченіе отъ грѣховнаго, что видимо выражается, а иногда и реально осуществляется въ отреченіи отъ міра, соединиться съ Богомъ въ Богѣ, любовно пріемля міръ, излиться, изойти вмѣстѣ съ Богомъ и

Христомъ въ дѣятельной любви ко всему благому. Путь къ этому идеалу узокъ и труденъ, и главная его трудность не въ мощи грѣховности, съ которой надо бороться, а въ опасности и естественности срыва въ аскезу воздержанія, въ негативную мораль. Но претерпѣвшій до конца спасется, потерявшій свою душу найдетъ ее. И если этотъ путь наиболѣе труденъ и крутъ, онъ и наиболѣе коротокъ: на немъ легче спастись именно въ силу широты отрицанія, радикальности его. Но онъ не единственный изъ возможныхъ путей.

Можно не огораживаться отъ міра для того, чтобы огородиться отъ грѣховнаго, а прямо пойти къ цѣли— къ осуществленію дѣятельной любви, къ отдѣленію во всякомъ актѣ своей дѣятельности, во всякой мысли своей, во всякомъ чувствѣ добраго отъ злого, вездѣ утверждать добро, воздерживаясь отъ зла. Это путь утвержденія и пріятія міра, путь выражаемый главнымъ образомъ положительно. Принципіально онъ нисколько не отличается отъ перваго, одинаково содержа въ себѣ и утвержденіе и отрицаніе. Въ полномъ своемъ раскрытіи онъ приведетъ къ тому же идеалу. И все же отличіе его отъ перваго пути бросается въ глаза. Первый начинается преувеличеніемъ отрицанія и самоотрицанія и только постепенно раскрываетъ свое положительное содержаніе, постепенно ограничиваетъ предѣлы отрицанія, доводя ихъ до предѣловъ грѣховности. Второй начинается утвержденіемъ міра и себя и въ утвержденіи этомъ развиваетъ свое отрицаніе грѣховности, расширяетъ его до предѣловъ праведнаго или Божескаго въ себѣ и мірѣ. Первый начинается съ единенія съ Богомъ и приводитъ къ пріятію Божескаго. Второй начинается съ пріятія Божескаго и приводитъ къ единенію съ Богомъ. Въ первомъ руководитъ процессомъ самопознаніе и Богопознаніе, раскрывающее себя, какъ дѣятельная любовь. Во второмъ процессомъ руководитъ дѣя-

тельная любовь, возрождающаяся въ Богопознаніе. Первый путь требуетъ подвига, самоотверженныхъ усилій, восхожденія надъ собой и потому труденъ, какъ путь, но зато лучше обороняетъ отъ скверны и всѣхъ опасностей грѣха. Второй требуетъ малыхъ усилій— слѣдовать своей природѣ, поскольку она не грѣховна, и, какъ путь, легокъ, но онъ опаснѣе и менѣе хорошъ, такъ какъ человѣкъ погруженъ въ полноту жизни, въ мельчайшемъ біеніи своемъ сочетающей добро и зло. На первомъ пути человѣкъ сразу устремляется къ знанію, къ истинному знанію о Богѣ для того, чтобы пріять потомъ міръ въ полнотѣ знанія, чисто и свято. На второмъ человѣкъ не обладаетъ знаніемъ и все же стремится осуществлять его начала въ дѣятельности для того, чтобы такимъ путемъ достичь знанія. Поэтому то на второмъ пути въ началѣ ему необходимѣе внѣшнія нормы, законъ Божій, постоянное обращеніе къ писанной и неписанной нравственности.

Нельзя такимъ образомъ противопоставлять крайній идеалъ умѣренному по содержанію, и лучше не говорить о двухъ идеалахъ, потому что есть только одинъ положительно-отрицательный идеалъ. Когда же мы употребляемъ термины вродѣ „аскетическій идеалъ“ и „мірской идеалъ“, мы условно примѣняемъ терминъ „идеалъ“ для обозначенія п у т е й его осуществленія. Такихъ путей, дѣйствительно, два: отрицательно-положительный и положительно-отрицательный, созерцательный и дѣятельный, внѣшне-пассивный и внѣшне-активный, монашескій и мірской. Этимъ устраняется мнимая проблема противорѣчія двухъ идеаловъ, объясняемая неясностью терминологіи и отпадаетъ вопросъ о ихъ сравнительной цѣнности. Два же пути, конечно, не равноцѣнны. Созерцательный труднѣе, но лучше и короче, потому что скорѣе и вѣрнѣе ведетъ къ цѣли, къ идеалу. Дѣятельный легче, но хуже и длиннѣе, потому

что опаснѣе, ненадежнѣе. Однако оба одинаково необходимы. — Созерцательный путь уже въ силу своей тягости доступенъ немногимъ,—миссія избранниковъ. Дѣятельный — доступнѣе среднимъ людямъ, неспособнымъ на героическое самоотверженіе. Идущіе по этому пути, разумѣется, чаще не доходятъ до конца, лѣниво или боязливо останавливаются на полудорогѣ. Но не надо забывать, что и выбирающему себѣ путь созерцательный грозятъ величайшія опасности. Желая спасти свою душу, онъ можетъ погубить ее и одѣяніе монашеское еще не спасаетъ отъ адскаго огня.

Указанное нами раздвоеніе путей къ единому идеалу не слѣдуетъ торопливо связывать съ внѣшними формами. Въ монашеской жизни католичества мы найдемъ сколько угодно примѣровъ людей, ограничивающихъ себя лишь принесеніемъ и соблюденіемъ обѣтовъ. Удалившійся на покой въ монастырь утомленный бѣглецъ отъ жизни и міра еще не избралъ себѣ созерцательнаго пути. И множество монаховъ осуществляетъ „умѣренный идеалъ", служа земной церкви: людямъ и міру и отличаясь отъ мірянъ лишь частичнымъ отрицаніемъ своей земной дѣятельности. Но точно такъ же и среди мірянъ мы найдемъ много возлагающихъ на себя тѣ или иные обѣты, внѣшне ограничивающихъ себя. Въ католической церкви существуютъ даже особыя организаціи мірянъ, занимающія среднее положеніе между монастыремъ и міромъ. Это такъ называемые „терціаріи" или „третьи ордена", каковы, напримѣръ, живущіе по особому уставу францисканскіе терціаріи.[1] Не созерцательный путь, а дѣятельную жизнь, конечно, избираютъ себѣ и монашескіе ордена, ставящіе своею цѣлью уходъ за больными, образованіе юношества и т. п. Еще большая осторожность необходима въ попыткахъ характеризовать жизненный идеалъ католичества по историческимъ формамъ монашества и отдѣльнымъ предписа-

ніямъ, касающимся какъ монашества, такъ духовенства и мірянъ. Едва ли можно истолковывать посты или безбрачіе духовенства, какъ отрицаніе жизни и міра или недооцѣнку „неаскетической“ жизни, особенно въ виду многозначности термина „аскеза“.

Нужно ли послѣ всего сказаннаго доказывать, что католическая мораль не отрицаетъ ничего индивидуальнаго, а напротивъ предоставляетъ ему полное развитіе, призываетъ каждаго человѣка осуществить его индивидуальную миссію при содѣйствіи благодати. Отъ самого человѣка зависитъ, какой путь къ идеалу изберетъ онъ себѣ. Но избравшій болѣе трудный путь, больше напрягшій свою волю, съ самаго начала больше будетъ обладать на этомъ пути Богомъ: большую получитъ отъ Него благодать. И отъ самого человѣка, отъ его свободной воли зависитъ, насколько онъ приблизится къ Богу, насколько соединится съ нимъ, а въ Немъ со всѣмъ міромъ, стремясь положить душу свою за друзей своихъ. Потому что соединеніе съ Богомъ и есть соединеніе со всѣми, а соединеніе со всѣми—соединеніе съ Богомъ, такъ чтобы сталъ Богъ всяческимъ во всѣхъ. Мы возвращаемся къ оставленной нами идеѣ единства всѣхъ въ Богѣ, идеѣ единаго тѣла Христова, единой вселенской церкви, видимой со всѣхъ высотъ католичества. Всякая дѣятельность въ Богѣ—дѣятельность въ церкви, созиданіе тѣла Христова, собираніе воедино Его членовъ. И если ничего не пропадаетъ для Бога, то ничего не пропадаетъ для церкви, для каждаго члена ея. Всякій причастенъ общему дѣлу и общей жизни во Христѣ. Всякій черезъ Него и тѣлесно, и духовно связанъ со всѣми и несетъ передъ всѣми отвѣтственность за малѣйшую мысль свою. Но поэтому же всякій причастенъ дѣлу другого и благодати другого въ единомъ Богѣ и человѣкѣ. „Дары различны, но духъ одинъ и тотъ же“. Одна благодать,

потому что одинъ Христосъ, одинъ Богъ. И эта единая благодать можетъ быть только въ единой церкви.

X.

Труднѣйшій для католической догматики вопросъ вопросъ о существѣ благодати. Благодать „изливается“ Богомъ въ душу, какъ нѣчто подобное матеріальному, но не матеріальное. Благодать не естество человѣка, а нѣчто отъ естества этого отличное: она, по словамъ Θомы Аквинскаго, „нѣчто сверхъестественное въ человѣкѣ, происходящее отъ Бога“. Но она какъ то сливается съ душою и становится ея „качествомъ“ (qualitas). Богъ, говоритъ Θома, „вливаетъ“ въ тварей своихъ „нѣкоторыя сверхъестественныя формы или качества, благодаря коимъ (secundum quas) онѣ сладостно и быстро (prompte) движимы Имъ на достиженіе вѣчнаго блага, и такимъ образомъ даръ благодати есть нѣкое качество.“ Благодать первѣе добродѣтели—„aliquid virtute prius“ и не можетъ излиться въ какое нибудь свойство, въ какую нибудь мощь души, а изливается въ самое ея сущность, становясь качествомъ этой сущности или самого естества человѣка. „Какъ познавательной мощью (potentia intellectiva) человѣкъ чрезъ добродѣтель вѣры соучаствуетъ (participat) въ Божественномъ познаніи, какъ мощью воли чрезъ добродѣтель любви соучаствуетъ онъ въ Божественной любви, такъ же естествомъ (natura) души соучаствуетъ онъ по нѣкоему подобію чрезъ нѣкое возрожденіе въ Божественномъ естествѣ“. Даръ благодати не что иное, какъ „нѣкое соучастіе въ Божественномъ естествѣ“, и Богъ „обожаетъ человѣка, сообщая ему сожитіе (consortium) Божественнаго естества чрезъ нѣкое соучастіе подобія“.

Какъ всегда, Θома Аквинскій выражается съ большою

сдержанностью и осмотрительностью, и то же слѣдуетъ отмѣтить во всѣхъ догматическихъ положеніяхъ католической церкви о благодати. Несомнѣнно—несмотря на многообразіе формъ и проявленій благодати, она въ существѣ своемъ всегда даръ Божій, становящійся отъемлемымъ въ сей жизни качествомъ самого существа души и даже самою душою. Пріемля благодать, душа черезъ даръ Божій соединяется съ Богомъ, достигаетъ высшаго изъ возможныхъ для нея сліяній съ Божествомъ въ единый духъ. Но при этомъ душа не перестаетъ оставаться сама собою, обожается, но не дѣлается Богомъ по существу. Отвергать несліянность человѣка съ Богомъ, значитъ становиться на путь опредѣленно осужденнаго Силлабусомъ 1864 г. пантеизма. Отвергать полноту соединенія, значитъ отказываться отъ важнѣйшей христіанской идеи. Но въ предѣлахъ, очерченныхъ догмою, можно по разному толковать существо благодати и сліянія ея съ душой. Можно, особенно отстаивая несліянность человѣка съ Богомъ, понимать „излитіе“ благодати въ душу, какъ образное описаніе созданія Божествомъ въ душѣ новаго качества и преображенія ея въ это качество. Тогда процессъ обоженія будетъ, собственно говоря, процессомъ уподобленія, и общенія между субстанціей Бога и субстанціей души установить не удастся. Получится своего рода богословская „предустановленная гармонія“, и я, если дозволительно пользоваться аналогіей ученія физиковъ объ электричествѣ, назвалъ бы такую теорію теоріей индукціи. Но можно понимать дѣло иначе, находя опору для себя въ заявленіяхъ авторитетнѣйшихъ представителей западнаго богословія и въ откровеніяхъ западной мистики (въ мистическомъ ученіи о любви, напримѣръ—у викторинцевъ и, особенно, у св. Анджелы). Именно, можно понять терминъ „излитіе“ благодати самымъ буквальнымъ образомъ и, основываясь на ученіи о единствѣ и

простотѣ Божественнаго естества, признать благодать самимъ Духомъ Святымъ, самимъ Богомъ. Тогда изліяніе благодати въ душу будетъ уже соединеніемъ ея съ Богомъ; пріятіе душою благодати—пріятіемъ ею Бога въ мѣру ея „воспріимчивости", способности пріять. Тогда, скажемъ, Богъ, какъ любовь, будетъ соединяться съ чуждою до этого соединенія любви душою и становиться въ извѣстномъ отношеніи ея качествомъ, оставаясь Богомъ. Тогда душа реально и дѣйствительно соединяется съ Богомъ въ мѣру своей воспріимчивости, все болѣе и болѣе по мѣрѣ расширенія этой воспріимчивости, т. е. религіозно-моральнаго развитія, до полноты соединенія или единства, несліяннаго и нераздѣльнаго. „Чтобы всѣ были единымъ, да будутъ и они, говоритъ Христосъ о людяхъ, въ Насъ единымъ, какъ Ты, Отецъ, во Мнѣ и Я въ Тебѣ".

Въ духѣ совершается соединеніе съ Богомъ, какъ бы мы это соединеніе ни понимали, и благодать прежде всего духовна. Но душа—форма и причина тѣла, а поэтому духовная благодать должна носить и какой то тѣлесный характеръ, точнѣе—быть сверхдуховной и сверхтѣлесной. Нельзя забывать, что, если обожается духъ, то пріятіе Богомъ плоти обожаетъ и самое плоть. Актъ воздѣйствія благодати долженъ отражаться на всей человѣческой природѣ, все равно—видимо или невидимо это отраженіе. И по связи всѣхъ людей въ Адамѣ и во Христѣ малѣйшее облагодатствованіе моей природы есть облагодатствованіе всего человѣчества, даже всего міра, поскольку мы выходимъ за предѣлы историческаго католичества.

Вѣря только въ церковь невидимую, можно и даже должно допускать, что благодатное воздѣйствіе Божества на человѣка, воздѣйствіе непосредственное или посредственное—чрезъ другихъ людей или вещный міръ, обоженіе котораго ярко выражается въ таинствѣ пре-

существленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, по внѣшнимъ признакамъ неопредѣлимо, не связано съ символами и символическими дѣйствіями. А если такъ, то нѣтъ видимыхъ таинствъ, нѣтъ даже видимаго крещенія и многіе изъ получившихъ крещеніе въ дѣйствительности не крещены, т. е. не пріобщены тѣлу Христову, а многіе не получившіе крещенія и даже не знающіе о немъ—въ дѣйствительности крещены и воссоединены въ Богѣ. Но если церковь видима, то есть и видимые знаки принадлежности къ ней, есть таинства, т. е. дѣйствія, въ которыхъ видимый, вполнѣ естественный актъ необходимо связанъ съ невидимымъ актомъ благодати. И если видима единая истинная церковь, то для всей и во всей церкви совершается каждое таинство и едино крещеніе, пріобщающее человѣка Христу.

„Тронъ одинъ у Петра, одна святая крещальня".

Въ видимой церкви и только въ ней при строго опредѣленныхъ и опредѣлимыхъ внѣшнихъ условіяхъ дѣйствуетъ благодатная сила. Но если для воздѣйствія ея на матерію, на міръ, лишенный свободы, не требуется согласія или отвѣтнаго движенія этого міра, этой матеріи, то для воздѣйствія ея на человѣка необходимъ актъ его свободной воли: готовность пріять благодатное вліяніе и стремленіе самого человѣка къ той же цѣли. Таинственнымъ и непонятнымъ образомъ благодать вліяетъ черезъ таинства, черезъ внѣшніе акты только на свободно ищущій благодати міръ, и въ то же время міръ свободно ищетъ благодать только, если она на него вліяетъ. Этому положенію нисколько не противорѣчитъ вліяніе благодати на то въ мірѣ, что не обладаетъ свободой, такъ какъ и въ такихъ вліяніяхъ есть отвѣтное движеніе свободнаго міра. Вѣдь ни одна песчинка, ничто не свободно отъ связи съ другимъ: все

внутренно едино. Идеи единства вселенной и единства ея во Христѣ и позволяютъ въ таинствѣ крещенія обойтись безъ акта свободной воли со стороны испытывающаго благодатное вліяніе, равно какъ онѣ же обусловливаютъ полноту дѣйствія благодати въ другихъ таинствахъ, когда свободныя усилія пріемлющаго ихъ сами по себѣ недостаточны. Благодать въ таинствѣ крещенія даруется по вѣрѣ и волѣ всей церкви.

Какъ всякое Божественное дѣйствіе, совершеніе таинства, поскольку оно совершается человѣкомъ, предполагаетъ необходимое благодатное соучастіе въ совершеніи его человѣкомъ, въ самомъ актѣ человѣка Духа Божьяго. Духъ вѣетъ и дышитъ, гдѣ хочетъ: Онъ можетъ ниспослать свою силу всякому, и въ этомъ основаніе права всякаго христіанина совершать въ извѣстныхъ случаяхъ таинство крещенія, соучаствовать въ совершеніи другихъ таинствъ, напримѣръ — таинства брака, гдѣ такое соучастіе совершенно очевидно. Въ этомъ же основаніе и протестантскаго ученія о всеобщемъ священствѣ. Но въ видимой церкви дѣйствіе всякой или, по крайней мѣрѣ — всякой имѣющей важное для жизни и спасенія значеніе благодати должно сопровождаться объективными признаками, предохраняющими отъ возможности ошибокъ и признанія за благодатное дѣйствіе того, что на самомъ дѣлѣ имъ не является. Вѣдь не всѣмъ ниспосылается даръ „различенія духовъ". Какіе то внѣшніе признаки должны удостовѣрять, что данный человѣкъ, совершая таинство, совершаетъ его при благодатномъ содѣйствіи Духа Божьяго. А такое удостовѣреніе въ свою очередь можетъ быть дано лишь опредѣленнымъ по внѣшнимъ признакамъ таинствомъ. Такимъ образомъ, мы съ необходимостью приходимъ къ идеѣ преемственно черезъ таинство связанной съ апостолами и Христомъ іерархіи, какъ неустранимаго признака истинной видимой церкви. Эта іерархія должна быть единою, какъ

едина церковь Христова. И такъ же, какъ единство въ церкви истины привело насъ къ ученію о монархической организаціи преемственно отъ апостоловъ и Христа хранящихъ писаніе и преданіе, такъ же къ той же монархической организаціи приводитъ насъ и необходимость въ неоспоримомъ удостовѣреніи благодатныхъ правъ и силъ за совершающими таинствами. Такъ хранящая истину и учащая ей іерархія предстаетъ передъ нами, какъ іерархія, обладающая благодатной силой.

Въ связи съ различіемъ даровъ единой благодати и различными цѣлями, преслѣдуемыми благодатнымъ воздѣйствіемъ, естественно различеніе въ іерархіи ряда чиновъ (ordines). „Служеніе столь святого священства, говоритъ Тридентскій соборъ, дѣло Божественное, и поэтому согласно установлено было, чтобы для совершенія его съ достойнѣйшею и вящшею честью были въ стройнѣйшемъ учрежденіи церкви многіе и различные чины служителей... Ибо Священное Писаніе явно упоминаетъ не только о священникахъ, но и о діаконахъ и весьма важными словами учитъ о томъ, что̀ болѣе всего надлежитъ соблюдать въ поставленіи. Вѣдомо также, что съ самаго начала церкви въ обычаѣ были наименованія и свойственное каждому служеніе слѣдующихъ чиновъ: субдіакона, аколита, экзорциста, лектора и остіарія“. Этимъ устанавливаются принципъ и организація католической іерархіи, распадающейся на меньшіе чины (ordines minores) и высшіе чины (ordines maiores: субдіаконатъ, діаконатъ, пресвитерство и епископство) и вѣнчаемой папою, наслѣдникомъ св. Петра, князя епископовъ-апостоловъ. Какъ и все въ католической церкви, организація іерархіи покоится на преемствѣ и преданіи, причемъ — это ясно уже изъ приведенной сейчасъ цитаты — принципъ утвержденности преданіемъ вовсе не требуетъ безусловно точнаго указанія на существованіе каждаго изъ чиновъ въ древней церкви именно въ та-

комъ видѣ и подъ такимъ названіемъ. Однако католическая церковь отъ опредѣленнаго заявленія въ этомъ смыслѣ воздерживается, настаивая, вопреки всѣмъ выводамъ современныхъ протестантскихъ историковъ церкви, на непосредственномъ преемствѣ и непрерывномъ существованіи съ самаго начала церкви Христовой лишь трехъ (или четырехъ) старшихъ чиновъ: епископства, пресвитерства, діаконства. Духъ католичества, на нашъ взглядъ, этого не требуетъ. Вѣдь достаточно утвержденія того, что въ древней церкви существовали всѣ соотвѣтствующія права и потенціи впослѣдствіи только вполнѣ раскрывшейся іерархіи въ какомъ бы то ни было ея зачаткѣ, хотя бы въ пресвитерствѣ или даже въ общинѣ и всей церкви. Но католичество и здѣсь остается вѣрнымъ своему консервативному началу.

Іерархія отличается благодатною силою, обладаетъ по преемству Духомъ Божіимъ и въ мѣру этой благодати обладаетъ Богомъ. Она частично соединена съ Богомъ, обожена, и папа Григорій VII съ нѣкоторымъ основаніемъ могъ полагать, что намѣстникъ князя апостоловъ „заслугами бл. Петра несомнѣнно становится святымъ“ (meritis b. Petri indubitanter efficitur sanctus). Но изъ этой частичной соединенности съ Богомъ не вытекаетъ соединенія съ Богомъ всего существа, т. е. праведности или святости клирика. Внѣ своей связи съ Богомъ онъ можетъ быть самымъ грѣшнымъ изъ людей, потому что благодатная сила дарована ему благодатно же по преемству, а не въ награду за его заслуги. Исходя изъ этого взгляда церковь послѣдовательно и отвергала всякія ученія, ставившія обладаніе благодатной силой въ зависимость отъ моральнаго состоянія: всякій донатизмъ и монтанизмъ, всякую идею клира святыхъ. И церковь и клиръ въ земной жизни „тѣло смѣшанное“, „corpus permixtum“, и, если ставить іерархическую благодать въ зависимость отъ праведности, не можетъ быть

и необходимыхъ для земной церкви несомнѣнныхъ признаковъ власти и права совершать таинства. Благодатная сила совершать таинства можетъ быть отъята только рѣшеніемъ единой вселенской церкви, т. е. самимъ Богомъ, и внѣ этого случая она обладаетъ характеромъ неуничтожимости (character indelebilis).

Изъ семи таинствъ (sacramenta), признаваемыхъ католическою церковью, крещеніе, которое въ крайнемъ случаѣ (in articulo necessitatis) можетъ быть совершено всякимъ христіаниномъ, пріобщаетъ человѣка Христу, смывая съ него вину первороднаго грѣха. Безъ крещенія спастись нельзя,[20] хотя католическая церковь и сводитъ до малѣйшей степени страданія не получившихъ крещенія дѣтей, не вѣдая свойственнаго лютеранамъ страха передъ вѣчнымъ осужденіемъ младенцевъ на муки. Крещеніе лишь очищаетъ человѣка; силу на смѣлое исповѣданіе имени Христова, на христіанскую жизнь даруетъ таинство укрѣпленія или конфирмаціи, совершаемое только епископомъ, потому что одни апостолы возложеніемъ рукъ, которое церковь замѣнила помазаніемъ, даровали вѣрующимъ Духа Святого. Таинство исповѣди не безъ основанія многими католическими писателями уподобляется крещенію, повтореніе котораго, равно какъ и повтореніе конфирмаціи и поставленія церковью не допускается. Исповѣдь омываетъ душу человѣка отъ грѣховъ, совершенныхъ имъ послѣ крещенія, но только отъ вины, а не отъ обязанности понести наказаніе или добровольно замѣнить его эпитиміей въ возстановленіе нарушенной грѣхами въ мірѣ правды. Изъ необходимости исповѣди и отпущенія грѣховъ священникомъ вытекаетъ необходимость по возможности полнаго указанія ихъ передъ замѣняющимъ Бога іереемъ, что и повело, въ связи съ желательностью ради блага самихъ исповѣдующихся возможно точно опредѣлить слѣдуемую за грѣхъ эпитимію, къ общеизвѣстнымъ отри-

цательнымъ явленіямъ въ отправленіи этого таинства многими католическими священниками. И здѣсь опять слѣдуетъ проводить различіе между историческими формами, въ какія выливалась исповѣдь, и основной идеей таинства — полнымъ раскаяніемъ передъ безконечно справедливымъ, но и безконечно благостнымъ Отцомъ въ лицѣ поставленнаго Имъ пастыря. Вѣдь съ извѣстной стороны вся христіанская жизнь — одно покаяніе. Это покаяніе завершается потрясающимъ въ своемъ величіи таинствомъ соборованія (extrema unctio), „укрѣпляющимъ конецъ жизни какъ бы нѣкою твердѣйшею защитою". Таинство соборованія или послѣдняго помазанія „стираетъ" съ души послѣдніе остатки грѣха, облегчаетъ и укрѣпляетъ страждущую душу. Особая благодать— благодать совершенія таинствъ, пастырства и служенія въ церкви Божіей даруется таинствомъ поставленія или ординаціи.

Но величайшее изъ таинствъ—„святѣйшее и приводящее въ трепетъ"—евхаристія. Въ немъ „истинно, дѣйствительно и существенно" послѣ освященія хлѣба и вина подъ видомъ чувственно осязаемыхъ вещей и подъ видомъ каждой изъ нихъ въ отдѣльности, почему церковь и могла „по весьма важнымъ причинамъ" оставить для мірянъ причащеніе только подъ однимъ видомъ хлѣба, находится „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, истинный Богъ и человѣкъ". Христосъ въ таинствѣ евхаристіи находится тѣлесно: истиннымъ тѣломъ и истинною кровью Своими, и душой Своей и Божествомъ Своимъ. И во Христа пресуществляется вся сущность хлѣба и вся сущность вина (transubstantiatio).[21] Евхаристія превосходитъ всѣ таинства: всѣ обладаютъ освящающей силой только, когда кто нибудь ихъ пріемлетъ, а въ евхаристіи—„самъ Творецъ святости еще до пріятія ея" кѣмъ бы то ни было. Поэтому евхаристія, совершаемая священникомъ,—фактъ вселенскаго зна-

ченія и величайшее изъ таинствъ. Оно стоитъ въ центрѣ всего католическаго, всей католической жизни и мысли. Въ таинствѣ пресуществленія Господь „какъ бы излилъ богатства Своей Божественной любви къ людямъ". Въ немъ Онъ напоминаетъ намъ о „дивномъ Своемъ": о Своемъ воплощеніи, Своей жизни и смерти, и даетъ „залогъ будущей нашей славы и вѣчнаго блаженства, а также символъ того единаго тѣла, глава коего Онъ самъ и съ коимъ Онъ хочетъ, чтобы мы были связаны тѣснѣйшимъ соединеніемъ вѣры, надежды и любви, какъ бы члены". Въ евхаристіи какъ бы повторяется тайна искупленія, въ знакъ чего мы освобождаемся силою этого таинства отъ грѣховъ ежечасныхъ и получаемъ охрану отъ грѣховъ смертныхъ. Тайна же искупленія есть тайна воплощенія, т. е. обоженія человѣчества, пріятія Богомъ міра. И въ таинствѣ пресуществленія Господь какъ бы вновь пріемлетъ тѣло, пріемля въ Божественность Свою матерію міра. А пріятіе въ Божество и есть объединеніе въ Богѣ, созиданіе тѣла Божьяго, наполненіе его кровью Божьей любви. Поэтому можно сказать, что въ таинствѣ евхаристіи заключена вся католическая идея, вся Божественная философія — оправданіе, освященіе и обоженіе міра и прежде всего человѣчества. Крещеніе, покаяніе и частью соборованіе оправдываютъ грѣшный міръ, омываютъ Его Божьей святостью. Конфирмація, ординація и частью соборованіе благословляютъ человѣка на дѣятельность въ Богѣ. Бракъ, какъ показано выше, освящаетъ и благословляетъ земную жизнь. Евхаристія сводитъ воедино и осуществляетъ всѣ дѣйствія „семиобразной благодати Духа Святого".

До сихъ поръ мы говорили только о таинствахъ въ узкомъ смыслѣ этого слова: о семи таинствахъ. Но благодатная дѣятельность церкви не исчерпывается ими. Наряду съ таинствами стоятъ священнодѣйствія или

малыя таинства, такъ называемыя „sacramentalia“. Въ нихъ церковь дѣйствуетъ своею собственною благодатью: не на основѣ дѣла Христова и не по Его установленію (ex opere operato), а своею благодатной силой, силой священника (ex opere operantis). „Сакраменталіи“, распадающіяся на экзорцизмы (заклинанія) и благословенія (Benedictiones), охватываютъ всю сферу человѣческой жизни. Церковь съ помощью ихъ надѣляетъ благодатной силы предметы внѣшняго міра (святая вода, пальма, свѣчи и т. д.), способствуетъ матеріальному преуспѣянію людей и міра (благословеніе плодовъ, домовъ, хлѣвовъ) и освящаетъ всю земную культуру (благословеніе телеграфовъ, автомобилей и т. д.). Видѣть во всѣмъ этомъ погоню церкви за вліяніемъ значитъ такъ же не понимать духа католичества, какъ не понимали его „просвѣтители“ XVIII в., считая всѣ ученія церкви выдумками жадныхъ до власти жрецовъ.

Весь католическій культъ, въ которомъ принимаютъ участіе и клиръ и міряне, до извѣстной степени входитъ въ ту же сферу благодатной дѣятельности церкви. Культъ для католика дѣйствительно Божье дѣло, обладающее всечеловѣческимъ и, можетъ быть, вселенскимъ значеніемъ, какъ и надлежитъ культу вселенской церкви. Церковный годъ повторяетъ міровую исторію, центръ которой въ дѣлѣ Христовомъ. Всѣ главныя католическія ученія, всѣ главныя католическія идеи—хотя бы идеи единства церкви, общенія всего царства Божьяго: живыхъ, усопшихъ святыхъ и ангеловъ—все находитъ себѣ отраженіе и символическое выраженіе въ сложившемся вѣками культѣ католичества. И снова, и снова утверждается вся Божественная сторона жизни—все прекрасное находитъ себѣ мѣсто, радушный пріемъ и освященіе. Въ храмѣ, созидаемомъ лучшими архитекторами, расписываемомъ лучшими художниками, оглашаемомъ торжественными звуками воз-

вышенной музыки и возгласами на языкѣ былыхъ повелителей міра, земное соединяется съ небеснымъ. Къ подножію статуи Непорочной Дѣвы просвѣтленныя вѣрой грѣшницы приносятъ бѣлыя лиліи, преходящій символъ вѣчной чистоты. А тамъ, наверху, въ высокихъ окнахъ сіяющее солнце зажигаетъ кровавыя, золотистыя и изумрудныя одѣянія святыхъ, невидимыхъ воителей и хранителей дома Божьяго.

Воплощая свою благодатную силу въ совершеніи таинствъ и малыхъ таинствъ, въ культовыхъ актахъ, какъ стройную систему Божественныхъ дѣйствій, католическая церковь считается и со свободными обнаруженіями благодати Божьей. Исходя изъ признанія ихъ, она признаетъ праведниковъ за блаженныхъ и святыхъ, беатифицируетъ и канонизируетъ ихъ, подтверждаетъ и утверждаетъ своимъ авторитетомъ цѣлебную и вообще благодатную силу, заключающуюся въ ихъ мощахъ и реликвіяхъ, предписываетъ почитаніе святыхъ мѣстъ. Все это свободно проявляющаяся благодать. Но она должна находиться подъ контролемъ не могущей ошибаться истинной церкви и только подъ ея контролемъ, потому что только церковь въ лицѣ своей монархически организованной іерархіи хранитъ благодать различенія духовъ и можетъ предотвратить ошибки, иногда гибельныя. Ея контроль не горделивое поставленіе себя выше Божественнаго: Божественнаго истинная церковь отвергнуть не можетъ. Напротивъ, этотъ контроль отметаніе всего человѣческаго, грѣховнаго, указаніе того, гдѣ находится Божественное, устроеніе системы благодатной дѣятельности. И само собой разумѣется, что, какъ вездѣ, такъ и здѣсь человѣческіе мотивы и человѣческое несовершенство потемняютъ идеальную природу церкви, что и здѣсь она часто обнаруживаетъ себя, какъ „тѣло смѣшанное“.

Глубокое пониманіе идеи благодати и неразрывная

связь ея съ идеей свободной дѣятельности позволяютъ вводить въ кругъ благодатной дѣятельности церкви и всѣ добрыя дѣла и всѣ молитвы. Мы уже не разъ упоминали о томъ, что, исходя изъ идеи единства всѣхъ во Христѣ, т. е. церкви, необходимо признать общечеловѣческую полезность и вселенское значенiе всякаго, даже самаго маленькаго, по человѣческому разумѣнiю, дѣла. Все въ церкви, все на славу и пользу церкви. А отсюда принудительнымъ выводомъ является признанiе дѣйственности и полезности молитвы и добрыхъ дѣлъ не только для совершающаго ихъ, но и для всякаго члена церкви.—Молитва и доброе дѣло совершаются свободною волею совмѣстно съ благодатью Божьей, съ самимъ Богомъ, и не могутъ поэтому не обладать свойствами всякаго Божественнаго дѣйствiя, т. е. благодатно не влiять на другихъ. А кромѣ того отрицанiе значенiя добрыхъ дѣлъ для всей церкви предполагало бы отказъ отъ идеи единства и забвенiе идеи вселенской Божьей любви. Кто отрицаетъ дѣйственность добрыхъ дѣлъ, тотъ долженъ отрицать и заповѣдь Божью: „Возлюби ближняго, какъ самого себя". Не удивительно, что споръ о значенiи добрыхъ дѣлъ привелъ Лютера къ разрыву съ римскою церковью, т. е. къ нарушенiю единства любви.

Разъ добрыя дѣла общецерковное достоянiе, общецерковная сокровищница, то естественно, а при сильно развитомъ въ западномъ христiанствѣ тяготѣнiи къ точному и формальному пониманiю всего—неизбѣжно признать, что эта сокровищница должна находиться въ распоряженiи благодатной iерархiи или верховнаго главы ея, папы. Вѣдь въ истинной невидимой церкви долженъ, говоря грубымъ человѣческимъ языкомъ, вестись учетъ всѣмъ добрымъ дѣламъ и производиться распредѣленiе ихъ благодатной силы сообразно нуждѣ и доброму желанiю каждаго члена церкви. Въ видимой же церкви

осуществлять это можетъ лишь намѣстникъ Христа. Несмотря на свою глубину, а, можетъ быть, именно въ силу этой глубины, идея сокровищницы добрыхъ дѣлъ весьма подвержена огрубенію и упрощенію, какъ со стороны прибѣгающихъ къ власти церкви, такъ и со стороны самой церкви. Пріобщеніе христіанина къ дѣламъ всей церкви легко вырождается въ куплю и продажу, въ торгашество, а свѣтскіе и финансовые интересы папства побуждаютъ къ использованію своего права ради его доходности. Впрочемъ, всякаго рода злоупотребленія характерны лишь для періодовъ упадка и угнетенія морально-религіозной жизни общества и церкви.

XI.

Клиръ во главѣ съ папою, „вѣчнымъ началомъ“ и видимымъ основаніемъ единства, въ коемъ „заключена сила и крѣпость всей церкви“ — видимый обладатель и распредѣлитель Божьей благодати и хранитель и толкователь истиннаго ученія. Истина же въ полнотѣ своей не можетъ быть выражена въ отвлеченныхъ положеніяхъ, въ догмахъ, а должна воплотиться въ дѣла. Только въ этомъ случаѣ она явитъ себя, какъ вселенская, какъ католическая истина. Слѣдовательно и учительская дѣятельность іерархіи, а особенно, какъ въ достаточной степени уже показано нами, католической іерархіи необходимо должна быть наученіемъ жизненнымъ, т. е. руководствомъ по началамъ Божьей истины всею жизнью всѣхъ христіанъ. Такъ учительствующая и спасающая благодатно церковь открывается намъ, какъ церковь пастырствующая и правящая. Въ церкви, говоритъ „Римскій катихизисъ“ двѣ части. Одна — церковь торжествующая, другая — церковь воинствующая. Церковь торжествующая — „свѣтлѣйшій и счастливѣй-

шій хоръ блаженныхъ духовъ". Церковь воинствующая общество всѣхъ вѣрующихъ на землѣ. Она воинствующая, потому что должна бороться со зломъ: съ міромъ въ его грѣховности, съ плотью грѣховною, съ сатаной. И для этой борьбы необходима военная дисциплина, желѣзная организація и правящаго клира и мірянъ. Такой выводъ неизбѣженъ, если вообще должна существовать видимая церковь и нужно стремиться къ устроенію ея на землѣ. Одной пассивной вѣры во всемогущую силу Божьей любви недостаточно, потому что благодать Божія (а любовь и есть эта благодать) дѣйствуетъ лишь при усиліяхъ свободной воли.

Церковная власть[22](potestas ecclesiastica) носитъ, по словамъ „Римскаго катихизиса", двойственный характеръ: она власть чина (potestas ordinis) и власть юрисдикціи (potestas iurisdictionis). Власть чина даетъ право не только совершать евхаристію, но и пріуготовлять души людей къ ея пріятію и охватываетъ все, что какимъ бы то ни было образомъ связано съ евхаристіей. Власть юрисдикціи всецѣло заключена (tota versatur) въ „мистическомъ тѣлѣ Христа", т. е. въ церкви. Ею священство „управляетъ" христіанскимъ народомъ, „умѣряетъ" и „ведетъ" его или направляетъ къ вѣчному блаженству. Епископы и священники - истолкователи и посредники, вѣстники Божьи, именемъ Бога научающіе Божественному закону и правиламъ жизни, и „по справедливости именуются они не только ангелами, но и богами".[23] Епископовъ, какъ преемниковъ апостоловъ, Духъ Святой поставляетъ „управлять" церковью Божьей: на нихъ, какъ обладающихъ правомъ поставленія, покоится вся іерархія, на нихъ же основывается и благодатное спасеніе всѣхъ христіанъ, потому что имъ однимъ дано право совершать таинство конфирмаціи.

Но истинное основаніе единой власти въ церкви заключено въ краеугольномъ камнѣ ея - въ намѣстникѣ

Петра. Христосъ передалъ Петру, а въ лицѣ его и всѣмъ его преемникамъ первенство или приматъ въ церкви, не только первенство власти учительской и благодатной, но и первенство юрисдикціи (primatum iurisdictionis). Папа — „наслѣдникъ князя апостоловъ“, „истинный викарій Христа“, „глава всей церкви“, „отецъ и учитель всѣхъ христіанъ“, обладающій полнотой власти управленія вселенскою церковью. Церковь только тогда единое стадо Христово, когда единъ ея пастырь, когда власть его непосредственно получена отъ Бога и всѣ обязаны подчиняться ему не только въ дѣлахъ вѣры и нравственности, но и въ дѣлахъ церковной дисциплины и церковнаго управленія. Папа „верховный судья всѣхъ вѣрующихъ“, не связанный ни зависимыми отъ него епископами ни вселенскимъ соборомъ, рѣшеніе котораго онъ утверждаетъ.[24] Однимъ словомъ, папа обладаетъ „plena et suprema potestas iurisdictionis in universam ecclesiam“. Въ силу „примата юрисдикціи“ у папы власть высшаго управленія церковью, въ которой онъ связанъ только догмой и божественнымъ правомъ и которая выражается въ высшей законодательной и административной, судебной и дисциплинарной власти, въ правѣ организаціи и управленія всею благодатною дѣятельностью церкви. Внѣшне папская власть выражается въ „приматѣ чести“ (primatus honoris). Папу именуютъ блаженнѣйшимъ или святѣйшимъ отцомъ (beatissimus или sanctissimus pater), верховнымъ первосвятителемъ (pontifex maximus, summus pontifex), папою. Онъ носитъ инсигніи — тіару (или triregnum), т. е. тройную корону, паллій и прямой посохъ (pedum rectum). Вѣрующіе обязаны выраженіемъ ему внѣшнихъ знаковъ почитанія (adoratio): государи цѣлуютъ ему руку, всѣ остальные — ногу.[25]

Долгимъ путемъ историческаго развитія римская церковь достигла стройной и мощной организаціи. Клиръ является послушнымъ, но и дѣятельнымъ ору-

діемъ въ рукахъ главы церкви. Даже монашество, въ зачаткахъ своихъ стремившееся къ отдѣльному бытію, стало органомъ церкви, служащимъ цѣлямъ нравственнаго воздѣйствія на мірянъ (созерцательно-аскетическіе ордена), управленія ихъ жизнью (дѣятельность нищенствующихъ орденовъ), развитія въ лонѣ церкви абсолютныхъ цѣнностей (научная дѣятельность монашества) и устроенія всей земной жизни на началахъ нравственнаго идеала и Божьей любви (миссіонерская, каритативная и пастырская дѣятельность). Духовенство, глубоко проникая въ жизнь, въ то же время рѣзкою гранью обособлено отъ міра, какъ церковь правящая, выдѣляемая болѣе суровою жизнью (безбрачіе), особымъ культомъ (бревіарій, причащеніе подъ обоими видами). Но и религіозно-моральная жизнь мірянъ введена въ рамки опредѣленной дисциплины, направляемая предписаніями совершенія необходимыхъ молитвъ, еженедѣльнаго посѣщенія мессы, постовъ, чтенія благочестивыхъ книгъ, и, особенно, исповѣди. Предусматривая разныя степени религіозности, католическая церковь устанавливаетъ цѣлый рядъ братствъ мірянъ, братствъ, преслѣдующихъ преимущественно религіозно-моральныя цѣли.

Изъ идеи управленія церковью и сознанія отвѣтственности за это управленіе вытекаетъ вмѣшательство правящей церкви во всѣ стороны жизни. Исповѣдь и проповѣдь охватываютъ сферу догмы и нравственной жизни. Наряду съ ними необходимъ рядъ предохранительно-запретительныхъ мѣръ. И этимъ объясняются запрещеніе мірянамъ чтенія Библіи, цензура книгъ и внесеніе въ „Индексъ запрещенныхъ“ тѣхъ, которыя могутъ опасно повліять на религіозно-нравственную жизнь, папскія буллы, предписывающія опредѣленное отношеніе къ тѣмъ или инымъ явленіямъ умственной жизни, осуждающія пантеизмъ, матеріализмъ, модернизмъ и т. д. Насколько глубоко проникаетъ въ жизнь

вмѣшательство церкви показываетъ слѣдующій примѣръ. Въ 1889 г. апостольская каѳедра признала недозволеннымъ умерщвленіе плода во чревѣ матери, даже если это умерщвленіе можетъ спасти ея жизнь (tuto doceri non posse licitam esse quamcunque operationem directe occisivam foetus, etiamsi hoc necessarium foret ad matrem salvandam"). Одинъ врачъ („Titius medicus"), неоднократно прибѣгавшій для спасенія жизни родительницы къ совершенію аборта, обратился къ своему епископу, а тотъ къ Льву XIII за разъясненіемъ, допустима ли подобная операція въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣйствія оператора „сами по себѣ и непосредственно клонятся не къ тому, чтобы умертвить плодъ въ лонѣ матери, а только къ тому, чтобы явился онъ, если это возможно, на свѣтъ живымъ, хотя бы и обреченнымъ на смерть въ ближайшее время, какъ совершенно недоношенный". Отвѣтъ Льва XIII былъ отрицательнымъ (1895 г.).[27]

Но тутъ передъ нами и всплываетъ повидимому неразрѣшимая въ условіяхъ земного существованія проблема. — Допустимо ли со стороны церкви правящей принужденіе? Вѣдь всякое руководство жизнью, всякое проявленіе власти уже предполагаетъ принужденіе. Управляя церковь должна что то предписывать и что то запрещать, и она бы не была церковью правящей, если бы не проводила въ жизнь своихъ повелѣній и запрещеній, т. е. воздерживалась отъ всякаго принужденія. Тогда она въ лучшемъ случаѣ была бы совѣтчицей, но даже не учительницей въ дѣлахъ вѣры и жизни. Вѣдь предписаніе вѣрить во что нибудь, что нибудь признавать за истину, предписаніе такъ, а не иначе дѣйствовать въ Богѣ, уже принужденіе, хотя и въ формѣ моральнаго давленія. Признаніе чего либо недопустимымъ и непріемлемымъ для христіанина есть моральное давленіе, принужденіе всею силою авторитета

истины. И какъ возможно безъ принужденія воспитаніе? Всякое воспитаніе—принудительное по самому существу своему введеніе воспитуемаго въ кругъ извѣстныхъ идей и навыковъ, внушеніе истинъ вѣры и жизни, что справедливо и для самаго „свѣтскаго“, самаго „свободнаго“ воспитанія. Нельзя построить никакихъ человѣческихъ отношеній, отказываясь отъ принципа принужденія и доводя этотъ отказъ до логическаго его конца. Въ церкви торжествующей принужденія нѣтъ, такъ какъ благодать нисколько не противорѣчитъ свободѣ, а, напротивъ — только и возможна при условіи свободы, такъ какъ свобода мыслима лишь въ царствѣ благодати. И легко понять эту свободу въ церкви торжествующей. Дѣйствительно, будетъ ли принужденіемъ признаніе истины, когда истина очевидна? Неужели свободенъ только тотъ, кто не хочетъ признавать за истину очевидной истины? Не рабъ ли онъ въ послѣднемъ случаѣ, рабъ незамѣчаемаго, можетъ быть, имъ самимъ влеченія лжи и грѣха? Развѣ принужденіе полное признаніе истины, т. е. осуществленіе этого признанія въ жизни, и слѣдованіе естественному стремленію своей воли къ добру? Но вѣдь, если истинная церковь существуетъ видимо, въ ней, въ этой церкви воинствующей должно быть то же самое, то же гармоническое соединеніе благодати и свободы. И принужденіе въ ней только видимость, обусловленная неполнотой знанія и властью зла. Отличіе видимой церкви отъ церкви торжествующей не въ томъ, что въ первой принужденіе, а во второй свобода, а въ томъ, что въ первой свобода и благодать борются съ грѣховностью и ложью, во второй же нѣтъ ни грѣха, ни лжи. Моральное воздѣйствіе и воздѣйствіе истины ощутимы, какъ моральное давленіе, только потому, что противъ нихъ подъемлются изъ глубинъ грѣховности силы зла и лжи.

Воспитаніе церковью вѣрующихъ должно быть по-

нимаемо, какъ явленіе имъ истины и устраненіе заволакивающихъ эту истину лжи и грѣха. Тутъ не насиліе надъ свободной волей—воля по природѣ стремится къ добру — и надъ разумомъ — разумъ по природѣ стремится къ истинѣ — а освобожденіе воли и разума отъ оковъ лжи и грѣха, проявляющееся какъ насиліе надъ грѣховнымъ. Даже и это устраненіе грѣховности насиліемъ кажется только потому, что никто не смотритъ на положительную сторону акта церкви—на утвержденіе истины, никто не хочетъ понять, что устраненіе лжи только естественно-необходимое, самопроизвольное слѣдствіе утвержденія истины. Крещеніе неразумнаго младенца можетъ казаться вопіющимъ насиліемъ. Но вѣдь въ мірѣ умопостигаемомъ, въ невидимой жизни церкви воля всѣхъ, единыхъ съ этимъ младенцемъ въ существѣ своемъ, въ Адамѣ, жаждетъ избавленія его, утвержденія его свободы, т. е. освобожденія ея отъ рабства грѣху, а вмѣстѣ съ ними и самъ онъ этого жаждетъ. Если же не жаждетъ и стремится къ обособленію, а не къ соединенію, то и крещенъ не будетъ, т. е. родится среди язычниковъ или умретъ, не получивъ святого крещенія. И здѣсь актъ видимой церкви, поскольку она истинна, только *кажется* ничѣмъ не объяснимымъ произволомъ и насиліемъ. Лишая того или иного христіанина или нѣкоторую совокупность христіанъ благодати таинствъ, церковь только обнаруживаетъ *такое* объективное состояніе ихъ воли, что для нихъ недѣйственна Христова благодать во всемъ богатствѣ и разнообразіи ея проявленій. Это несомнѣнное давленіе, но давленіе путемъ указанія на объективный фактъ. Отлучая отъ себя, церковь равнымъ образомъ лишь констатируетъ фактъ отпаденія отлучаемыхъ отъ единства всего во Христѣ. Разумѣется, актъ отлученія или какой либо иной дисциплинарной мѣры, ограничивающей участіе христіанина во вселенскомъ единствѣ, есть актъ

самой церкви, т. е. совокупной и единой воли всѣхъ христіанъ. Но иначе и быть не можетъ: для разрыва связи между церковью и личностью требуется согласіе обѣихъ сторонъ, обоюдное дѣйствіе. Человѣкъ не можетъ разорвать свою связь съ церковью вопреки ея волѣ, а церковь не можетъ извергнуть вѣрующаго изъ своего единства безъ осуществленной въ ученіи и жизни воли его, и таинственнымъ образомъ актъ индивидуума и актъ церкви одно и то же. При этомъ особый характеръ акту церкви придаетъ его воспитательный смыслъ. Даже отлученіе является временною карой — указаніемъ на то, что разорванныя узы должны быть замѣнены новыми и что ушедшему изъ церкви она сама широко раскрываетъ двери покаянія.

Церковь живетъ во благодати и благодатною силою своею преодолѣваетъ неумолимые, безстрастные законы природы и земной жизни. Для члена церкви Христовой неизбѣжныя послѣдствія грѣха и нарушенія объективнаго закона ослабляются и становятся избѣжимыми: ему и здѣсь даруетъ свободу благодать. Отлучая человѣка, церковь принуждена предоставить его самимъ фактомъ отлученія власти необходимаго мірового закона, власти жестокихъ человѣческихъ установленій. Здѣсь церковь безсильна помочь, такъ какъ благодатное преодолѣніе закона возможно лишь въ ея лонѣ. Она можетъ еще возносить Богу мольбы за душу грѣшника въ надеждѣ на безконечное милосердіе Божіе, но она безсильна остановить неумолимый ходъ событій и спасти подверженное ему тѣло. Отлученный внѣ власти церкви, онъ во власти мірского, свѣтскаго общества и государства. Актомъ отлученія церковь передаетъ его въ руки свѣтской власти, дѣйствующей по своимъ законамъ, которые рѣдко и частично совпадаютъ съ законами Божьими.[28] Общество и государство не просвѣтлены еще воздѣйствіемъ церкви и медленно имъ просвѣтляются. Даже

цѣли Божественныя государство пытается осуществить путемъ человѣческихъ и даже дьявольскихъ средствъ. Такъ не только въ средніе вѣка, но еще и въ новое время карою государства за ересь была смерть. И поскольку государство прошлыхъ эпохъ, какъ и государство нынѣшнее, естественное осуществленіе мірового закона необходимости, т. е. созданіе грѣха и безблагодатнаго человѣка, постольку и въ смертной казни еретиковъ слѣдуетъ видѣть временное, историческое выраженіе этого неумолимаго закона. „Ересь, пишетъ сынъ своей эпохи—Ѳома Аквинскій, есть грѣхъ, за который виновный не только долженъ быть отлученъ отъ церкви, но и изъятъ изъ міра смертью... Если еретикъ упорствуетъ въ своемъ заблужденіи, то церковь, потерявъ надежду на его спасеніе, должна заботиться о спасеніи душъ другихъ людей и отсѣчь его отъ себя путемъ отлученія. А затѣмъ она предоставляетъ его свѣтскому судьѣ, дабы онъ изгналъ его изъ этого міра смертью". Такимъ образомъ, даже въ актѣ предоставленія человѣка закону необходимости и грѣха заключена забота о благѣ всѣхъ. „О благословенное пламя костровъ, восклицаетъ Левъ XIII въ 1895 г., коимъ путемъ—изъятія ничтожнѣйшаго числа лукавѣйшихъ людишекъ—исторгнуты изъ пропасти заблужденія и вѣчнаго, можетъ быть, осужденія сотни и сотни толпъ людей, коимъ само гражданское общество пребыло счастливымъ и нетронутымъ, укрѣпленное воински въ теченіе вѣковъ противъ разрушительныхъ войнъ, внутреннихъ несогласій и кровопролитій! О пресвѣтлая и досточтимая память выдѣляющагося разумностью своей ревности и неодолимой добродѣтелью Ѳомы Торквемады, который, постановивъ, что не слѣдуетъ принуждать крестить іудеевъ и невѣрныхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ давно предусмотрѣлъ, что слѣдуетъ спасительнымъ страхомъ удерживать отъ отпаденія іудействующихъ, принявшихъ крещеніе!.."[29]

Такъ въ основаніяхъ католичества заложено оправданіе „Святѣйшей Инквизиціи“. Однако здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, надо точно проводить грань между идеей католичества, ея условно-историческимъ выраженіемъ и фактами исторіи. Только отлучить отъ своего единства можетъ церковь, только указать всѣмъ на неизбѣжныя послѣдствія такого отлученія въ смыслѣ подверженности отлученнаго закону необходимости. Передавать грѣшника въ руки свѣтской власти церковь не можетъ—пусть сама свѣтская власть хватаетъ изгнаннаго изъ церкви, пусть самъ неумолимый законъ природы овладѣваетъ имъ. Разумѣется, поскольку мы подъ „передачей въ руки свѣтской власти“ подразумѣваемъ неизбѣжное послѣдствіе отлученія, постольку передача возможна. Но если представитель церкви передаетъ грѣшника государству въ буквальномъ смыслѣ этого слова, если онъ „передаетъ на смерть“, онъ самъ соучастникъ убійства, самъ оскверненъ преступленіемъ и въ этомъ отношеніи не представитель истинной церкви. И Ѳома Аквинскій въ приведенномъ выше текстѣ искажаетъ католическую идею, и папа Левъ XIII покрываетъ апостольской мантіей пролитую представителями церкви кровь. Не благословлять, а благословлять и проклинать пламя костровъ, не умиляться, а ужасаться передъ памятью Торквемады долженъ намѣстникъ Христовъ.

Католическая церковь часто переходила неуловимую границу любви и ненависти. Ея представители, епископы, инквизиторы и папы запятнали себя тяжкими преступленіями. Они „передавали на смерть“, на костеръ. Они указывали свѣтской власти, какъ поступать съ еретиками, лицемѣрно потомъ умывая свои руки. Въ застѣнкахъ инквизиціи они сами приказывали палачамъ терзать тѣла несчастныхъ плѣнниковъ и вымогали ужасомъ и пытками часто не истину, а ложь. Они кощунственно старались доказать, что смерть Христова и

пролитая Имъ кровь не могли искупить міра. Воспаленная мысль инквизиторовъ изобрѣла такія пытки, такія казни, передъ которыми смертная мука Христова могла показаться радостной и безболѣзненной кончиной. Этимъ они совершили величайшій грѣхъ передъ Истиной и передъ матерью церковью: внеся соблазнъ и кровью жертвъ, часто жертвъ невинныхъ, заливъ края бѣлоснѣжной одежды непорочной Невѣсты Христовой. Не завѣты Христа руководили ими, а завѣтъ діавольскій: „Падающаго толкни", и они толкали падающаго грѣшника въ пламя костра.

Вспомнимъ о томъ, что отлученіе вмѣстѣ съ тѣмъ и мѣра воздѣйствія, и о томъ, что въ мельчайшей частицѣ человѣческаго естества, человѣческаго духа и плоти добро борется со зломъ. И тогда намъ станетъ яснымъ, что церковь, отлучая грѣшника, должна во имя добра постараться оберечь въ немъ все доброе, предохранить это доброе отъ зла, потому что оно еще не потеряно для церкви и „Богъ не хочетъ смерти грѣшника, но да обратится и живетъ". потому что онъ не пересталъ быть членомъ церкви, не уподобился язычникамъ, а сталъ только несовершеннымъ членомъ ея. Посылавшіе еретиковъ на костеръ видѣли доброе только въ душѣ, о которой они и молились. Но вѣдь католическая церковь пріемлетъ и душу и плоть, стремится освятить всего человѣка. Почему же тогда не молиться и за плоть еретика, не стараться предотвратить для него тѣлесныя послѣдствія грѣха, хотя бы въ предѣлахъ человѣческихъ усилій, потому что благодать для него не дѣйственна? И борясь со зломъ церковь воинствующая обязана бороться со зломъ и въ мірѣ необходимости, и въ государствѣ, а не поощрять государство къ новому обнаруженію дьявольскихъ живущихъ въ немъ началъ.

Въ исторіи инквизиціи ярче всего встаетъ передъ

нами человѣческое въ нѣдрахъ самой церкви, ядъ отравляющій отдѣльные ея члены. Но тѣ же соображенія примѣнимы и къ другимъ сторонамъ дѣятельности видимой церкви, представители которой нерѣдко обуреваемы были стремленіемъ къ насилію, принужденію и лукавству. Развитая выше католическая идея по существу своему глубока и неоспорима, но воплощается она въ жизнь людьми и далеко не всегда благодатно. Погружаясь въ міръ зла, дабы возродить его, пронизывая всю ткань человѣчества, т. е. избирая „второй", болѣе длинный путь къ идеалу, на каждомъ шагу, каждый моментъ встрѣчаясь съ противоборствомъ зла, католическая идея невольно и неизбѣжно покрывается налетомъ зла и искаженно воспринимается самими ея носителями. Это все та же проблема святости видимой церкви, несмотря на грѣхи ея членовъ, истинности ея ученія, несмотря на возможность въ немъ заблужденій, непогрѣшимости папы въ дѣлахъ вѣры и нравственности, несмотря на погрѣшимость его сужденій—однимъ словомъ проблема видимости церкви при ея невидимости. Этихъ противорѣчій не устранить. Ихъ можно преодолѣть только вѣрою въ неосуществимость на землѣ единой видимой церкви или вѣрой въ ея осуществленность, т. е. въ святую единую католическую и апостольскую церковь, видимая глава которой папа.

XII.[30]

Мы видѣли, что католическая церковь, какъ католическая или вселенская стремится охватить всю жизнь человѣчества во всѣхъ ея проявленіяхъ. А поэтому она должна включить въ себя и государство. Всякій получившій крещеніе уже по одному этому, входя въ единство Христово, подчиняется папѣ, ста-

новится его подданнымъ. Во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ онъ долженъ руководиться указаніями истинной церкви и ея главы, такъ какъ нѣтъ ничего религіозно и морально безразличнаго. Но въ то же самое время христіанинъ является членомъ другого, земного союза, въ который входятъ и язычники и еретики, который ставитъ себѣ нерелигіозныя цѣли. Возможны ли, впрочемъ, такія цѣли, съ точки зрѣнія католика?—На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только отрицательнымъ. У христіанина, у католика всѣ цѣли должны быть религіозными, и всѣ его цѣли положительно или отрицательно религіозны. Слѣдовательно, и государственный союзъ католичество можетъ понять только религіозно.

Идеалъ католичества, идеалъ града Божьяго или церкви Христовой заключается въ томъ, чтобы Богъ былъ всяческимъ во всѣхъ, чтобы церковь Божія объяла все, включила въ себя все. Съ точки зрѣнія государственнаго бытія это идеалъ теократіи; причемъ уже второстепенный вопросъ, каковы будутъ формы Боговластія: будетъ ли государственными и общественными дѣлами управлять клиръ, возглавляемый папою, или папа установитъ параллельно клиру другую, свѣтскую іерархію. Возможно даже, что глава свѣтской іерархіи будетъ помазанникомъ Божіимъ, но и въ этомъ случаѣ онъ долженъ быть подчиненнымъ папѣ, какъ христіанинъ и исполнитель Божьяго закона, толковать который можетъ только папа, а власть духовная не ограничиваетъ себя въ правѣ вмѣшательства во всѣ дѣла государственныя и общественныя. Насколько неизмѣненъ теократическій идеалъ, настолько же измѣнчивы формы, въ которыхъ онъ можетъ выражаться, осуществляться и приближаться къ осуществленію.

Фактически человѣческое какъ будто обособлено отъ Божескаго, и государство какъ будто обладаетъ своею особою сферою. Но это только такъ кажется

и кажется потому, что далеко еще не осуществлено единство всѣхъ во Христѣ, велико невѣдѣніе истины и сильна грѣховность.—Царство благодати не смѣнило еще всецѣло царства закона и необходимости.

Въ языческомъ обществѣ и языческомъ государствѣ церковь могла сравнительно легко огораживаться отъ нихъ, хотя церковное отдѣлялось отъ государственнаго въ сознаніи каждаго отдѣльнаго христіанина, вопросъ о Божіемъ и кесаревомъ возникалъ каждую минуту, на каждомъ шагу. Отвергавшіе все грѣховное и стремившіеся замкнуться въ Божескомъ отцы церкви могли легко усматривать въ государственномъ и въ государствѣ только зло, считать государство градомъ дьявола. Однако, это было лишь весьма естественнымъ, но въ корнѣ неправильнымъ ограниченіемъ каѳоличности церкви, проявленіемъ преувеличенной аскезы воздержанія. И уже въ ранней церкви въ связи съ ученіемъ стоиковъ были выдвинуты идеи естественной нравственности, естественнаго права, а государство было понято, какъ необходимый продуктъ человѣческой природы, въ себѣ благой, но искаженной грѣхомъ. Благодаря этому государству могла быть поставлена религіозная цѣль пріуготовленія людей къ царству благодати. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и современное католичество и на иной стоять не можетъ ни теперь, ни въ будущемъ. Папа Левъ XIII въ одной изъ своихъ энцикликъ („Diuturnum illud“, 1881 г.) пишетъ.—„Сама необходимость принуждаетъ къ тому, чтобы во всякомъ сообществѣ и соединеніи людей были начальствующіе, дабы общество, лишенное своего начала или главы, не распалось и не встрѣтило препятствія къ достиженію той цѣли, ради которой оно родилось и основалось“, т. е. конечно, ради осуществленія града Божьяго на землѣ. Въ государствѣ, несомнѣнно, много злого и дьявольскаго, обусловленнаго грѣховностью, порчею

человѣческой природы, много условнаго и преходящаго, какъ, по словамъ того же папы, та или иная форма правленія. Но самъ принципъ государственности или власти (ius imperandi) исходитъ изъ Бога, какъ своего „естественнаго и необходимаго начала“. И признавая государей помазанниками Божьими церковь только послѣдовательно выражала эту идею.

Такимъ путемъ возникаетъ проблема взаимоотношенія двухъ богоустановленныхъ властей, проблема по самой природѣ своей временная, такъ какъ государства свѣтскія должны раствориться въ теократическомъ единомъ государствѣ, но тѣмъ не менѣе чрезвычайно острая и живая. Въ разрѣшеніи ея слѣдуетъ строго различать принципіальную сторону отъ фактической или исторической. Съ принципіальной точки зрѣнія свѣтская власть должна быть утверждаема папой и руководствоваться въ своей дѣятельности его предписаніями, и оправданіе свѣтской власти заключено въ служеніи ея религіознымъ цѣлямъ.—Само папство не можетъ извлекать меча, казнить ослушниковъ, дѣйствовать человѣческимъ принужденіемъ. А для того, чтобы общество не распалось и могло выполнить свою цѣль, цѣль религіозную, временно должно пасти людей лозой желѣзной, воздѣйствовать на нихъ принужденіемъ человѣческимъ, угрожать карами, однимъ словомъ — осуществлять законъ безблагодатной природы. И папству же должна принадлежать власть низлагать государя въ случаѣ вредоносности его для церкви и ея цѣлей какъ въ предѣлахъ его политической дѣятельности, такъ и въ предѣлахъ его жизни по закону Божьему. Такъ и смотрѣло на свою задачу средневѣковое папство, да и Левъ XIII въ упомянутой выше энцикликѣ какъ бы повторяетъ средневѣковую идею: „Первосвятители римскіе, при установленіи Священной Имперіи, по особливому основанію (singulari ratione) освятили политическую власть“.

Намъ уже не разъ—и тутъ мы переходимъ къ фактической сторонѣ проблемы—приходилось наблюдать, какъ трудно различить Божеское отъ человѣческаго и въ сферѣ индивидуальной религіозной морали и въ сферѣ дѣйствія церкви въ мірѣ. Эти наблюденія подтверждаются и въ данномъ случаѣ. — Средневѣковымъ папамъ не удавалось точно опредѣлить и отдѣлить сферу своего церковнаго права, сферу чисто церковныхъ цѣлей. Вмѣсто того, чтобы предоставить, государямъ свободно дѣйствовать и примѣнять средства принужденія, поскольку это не противорѣчитъ велѣніямъ и цѣлямъ церкви, вмѣсто того, чтобы ограничить свою власть сферой Божескаго, папы сами хватались за мечъ и бурно вторгались въ безблагодатную область. Они склонны были понимать свою власть надъ государями, какъ власть той же, мірской природы, стремились превратить себя въ сюзереновъ, а государей въ своихъ вассаловъ и ради земныхъ цѣлей своего папскаго государства или вотчины св. Петра воевали и вели дипломатическіе переговоры, какъ свѣтскіе владыки. Вмѣсто того, чтобы благодатно перерождать міръ и растворять въ себѣ свѣтское государство, церковь стремилась его поглотить и сама ему уподоблялась. Это продолжалось вплоть до уничтоженія папскаго государства, а въ остаткахъ своихъ сохраняется и теперь. Папа все еще претендуетъ на положеніе свѣтскаго государя, кардиналы все еще приравниваются къ принцамъ крови. Но, съ другой стороны, во имя основной идеи католичества мы отказываемся признавать точнымъ выраженіемъ ея ученіе о равенствѣ обѣихъ властей („utraque est in suo genere maxima“) и видимъ въ немъ исканіе умаляющаго церковь компромисса.

Но католической церкви приходилось переживать и періоды угнетенія ея свѣтскою властью. Въ поздней римской имперіи, а временами и въ средніе вѣка папа

стоялъ во главѣ епископата, и, какъ всякій епископъ, подчинялся иногда даже въ религіозныхъ дѣлахъ свѣтской власти. Григорій Великій, пославъ протестъ противъ нарушающаго Божій законъ закона императорскаго, тѣмъ не менѣе исполнилъ волю императора и опубликовалъ его, воздавая кесарю кесарево. Однако очевидно, что подобное положеніе главы христіанскаго міра невозможно. Папа, стоящій во главѣ государей, какъ духовный ихъ отецъ, какъ руководитель ихъ даже въ государственныхъ дѣлахъ, поскольку эти дѣла затрагиваютъ интересы церкви, и принципіально и практически долженъ во всѣхъ отношеніяхъ быть независимымъ отъ свѣтской власти. Иначе онъ будетъ стѣсненъ въ выполненіи своихъ обязанностей пастыря, учителя и правителя церкви Божіей.

Но какъ можно обезпечить такую независимость папства? Въ VIII вѣкѣ, угрожаемое догматическою зависимостью отъ византійскихъ императоровъ или полною зависимостью отъ наводнявшихъ Италію лангобардовъ, папство пришло къ идеѣ собственнаго государства. Это существовавшее съ 754 г. по 1870 г. государство сыграло свою роль въ темные вѣка господства грубой силы, обезпечивая папству извѣстную независимость. Но оно же втянуло папство въ земные интересы и болѣе всего другого способствовало тому смѣшенію Божескаго съ грѣховнымъ въ самой церкви, о которомъ мы говорили выше. Опираясь на свое государство, папство стремилось къ подчиненію себѣ въ мірскомъ, государственномъ отношеніи другихъ государей и имперіи, дѣйствуя мечомъ и дипломатіей. Папа Юлій II не хотѣлъ, чтобы Микель Анджело ваялъ его статую держащею въ рукахъ Библію: „Лучше дай мнѣ въ руки мечъ!“ Другіе папы доходили до полнаго забвенія религіозныхъ задачъ церкви, до готовности вести переговоры и заключать союзъ противъ христіанскихъ государей съ турками. И

въ силу смѣшенія въ папѣ-государѣ Божескаго съ человѣческимъ чрезвычайно трудно юридически опредѣлить природу папскаго государства. Несомнѣнно до 1870 г. папа обладалъ правами суверена въ своей области, правами признанными со стороны другихъ государей. Но сама то папская область разсматривалась и разсматривается папствомъ, какъ „вотчина Св. Петра“ (patrimonium S. Petri). И въ протестѣ своемъ противъ отъятія у него итальянскихъ областей и Рима Пій IX (1 ноября 1870 г.) говоритъ о „владѣніяхъ“ и „священныхъ и нерушимыхъ правахъ апостольской каѳедры“. Папы разсматриваютъ актъ итальянскаго правительства, какъ актъ грабежа, какъ захватъ имущества церкви (occupatio bonorum ecclesiae), что создаетъ папскому „государству“ какое то промежуточное юридически положеніе между государствомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и частнымъ имуществомъ ап. Петра. Еще сложнѣе вопросъ о томъ, является ли папа государемъ послѣ лишенія его свѣтской власти. Намъ кажется, что этотъ вопросъ слѣдуетъ рѣшить отрицательно. Но суть дѣла не въ томъ, государь папа или не государь, а въ томъ, достаточно ли обезпечена независимость папы. Изданный итальянскимъ правительствомъ „Законъ о гарантіяхъ“, какъ внутренній законъ итальянскаго королевства, такъ же не можетъ обезпечить этой независимости, какъ не можетъ, признавая за папой нѣкоторыя прерогативы государя, сдѣлать его государемъ, если онъ таковымъ не является. Выходомъ изъ затрудненія могъ бы быть только международный актъ, непріемлемый до сихъ поръ для итальянскаго правительства. Но и такимъ актомъ еще бы не былъ рѣшенъ вопросъ о фактической независимости папы.

Наша задача можетъ считаться оконченной. Мы не стремились къ полному изложенію католическаго ученія, ни, тѣмъ менѣе, къ изложенію исторіи католической церкви, поставивъ себѣ цѣлью выяснить то, что можно назвать духомъ католичества или идеей его. Предвидимъ много недоумѣній и порицаній. Позитивисты—ихъ, къ сожалѣнію, еще много, но не для нихъ написана эта брошюра -- обвинятъ автора въ мистическомъ туманѣ. Православные сочтутъ его трудъ проповѣдью истинности католическаго ученія, протестанты признаютъ его доводы софистикой, а католики, вѣроятнѣе всего, обвинятъ автора въ рядѣ еретическихъ положеній. А между тѣмъ, авторъ хотѣлъ бы гордиться своимъ безпристрастіемъ и опредѣленно заявляетъ, что не ставилъ себѣ никакихъ полемическихъ или апологетическихъ цѣлей. Нельзя подходить къ попыткѣ понять и оцѣнить религію безъ пониманія существа религіознаго, какъ бы мы потомъ это существо не оцѣнивали: дѣло личнаго опыта и вѣры рѣшать вопросъ о цѣнности религіознаго. Но понять католичество можно только допустивъ, хотя бы лишь на время этого пониманія, абсолютное значеніе религіозной истины. Далѣе—для пониманія его необходимо оцѣнить религіозное значеніе проблемы о видимости единой истинной церкви и допустить, хотя бы съ указанной уже оговоркой, положительное ея рѣшеніе. Больше допущеній не надо: все остальное представляется стройнымъ логическимъ или, скорѣе, метафизическимъ цѣлымъ, организмомъ удивительной красоты и жизненности, вызывающимъ помимо всякихъ постороннихъ соображеній чувство невольнаго благоговѣйнаго восхищещенія. Конечно, изображенное выше католичество не есть католичество въ себѣ, а католичество въ индивидуальномъ преломленіи и освѣщеніи, по необходимости ограничивающемъ его полноту и богатство. Но иначе его охарактеризовать и невозможно. Католичество вѣчно

растетъ и раскрываетъ свои тайны и въ тайнахъ себя. Мертвая, безблагодатная (въ смыслѣ отсутствія дара благодати, „donum superadditum“) природа все болѣе и болѣе пронизывается и преображается благодатью. На нашихъ глазахъ созидается превышающее всяческую красу тѣло Христово, уже созданное и завершенное въ тайномъ сверхвременномъ бытіи, во времени обожающаго міръ, Божества.

Оглавленіе.

Стр.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. К стр. 10: Католические богословы в течение последних 50 лет вели оживленный обмен мнений с богословами других христианских Церквей. Они продумали глубже, в чем сущность Церкви, и стали лучше различать между Церковью, как дарованным Богом, соединенным благодатью сообществом всех искупленных, и Церковью, как конкретной институцией, развившейся в истории и познаваемой в мире. О Церкви как великой духовной реальности II Ватиканский Собор говорит так: *"На Церковь, наделенную дарами Своего Основателя и верно хранящую Его заповеди о любви, смирении и самоотвержении, возлагается миссия возвещать и установливать Царство Христа и Бога среди всех народов, и Церковь становится зачатком и началом этого Царства на земле"* (Догматическое постановление о Церкви, № 5).

Эта же великая духовная реальность подразумевается, когда современные католические богословы утверждают, что всякий, принявший крещение, становится членом Церкви (ср. там же, № 7). В нее должны быть введены все люди, дабы быть едиными в Боге и спастись, ибо она есть *"таинство или знамение и орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего рода человеческого"* (там же, № 1). Что касается соотношения между этой духовно понимаемой Церковью и Церковью как институцией, Собор говорит следующее: *"Христос основал и непрестанно поддерживает на земле Свою святую Церковь – сообщество веры, надежды и любви – как видимый союз, через который Он изливает на всех истину и благодать. Это обладающее иерархической структурой общество и мистическое Тело Христово, видимое собрание и духовная община, Церковь земная*

и Церковь, наделенная небесными благами, не должны рассматриваться как две реальности, ибо они составляют одну сложную реальность, в которой божественное начало соединяется с человеческим. Итак, не по случайной аналогии уподобляется она тайне воплощенного Слова" (там же, № 8). Эту сложную реальность Собор называет: *"единственной Церковью Христовой, которую мы исповедуем в Символе Веры как единую, святую, кафолическую и апостольскую"* – и говорит, что она: *"наличествует в Церкви Католической, управляемой преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним".*

Вместо "наличествует" в проекте конституции сначала стояло "есть". Если бы этот текст остался без изменения, то в конституции было бы отражено мнение, о котором говорит Карсавин: Церковь Иисуса Христа и институция римско-католической Церкви идентичны; вне римско-католической Церкви нет места для Церкви Иисуса Христа; каждый крещеный вступает в общение с Иисусом Христом и должен быть рассматриваем как католик. Благодаря же изменению первоначального текста, Собор ограничился утверждением, что в Католической Церкви наличествует истинная Церковь Христова. Вопрос о ее наличии в других Церквах был оставлен открытым.

В декрете "Об экуменизме" Собор идет еще дальше, определенно называя некоторые некатолические религиозные общества "Церквами" в полном богословском смысле этого слова. Именно о них сказано, что Дух Христов действует через них как через *"средства спасения"* (№ 3).

В подробных пояснениях показано, в каком объеме в них осуществляются дарованные Церкви обетования, иными словами, в какой степени *"они представляют собою сложную реальность, в которой божественное начало соединяется с человеческим".*

Таким образом, более глубокий взгляд на сущность Церкви показывает нам, что узы общения между некатолическими общинами и Католической Церковью более глубоки, чем это было принято считать доселе. Нельзя уже просто зачислять всех крещеных в Католическую Церковь. Если мы теперь утверждаем, что вне Церкви нет спасения, то под Церковью подразумевается таинственное Тело Христово, а не границы римско-католического вероисповедания.

Карсавин указывает в дальнейшем на последовательность, с которой католические церковные деятели проводили в жизнь свои прежние взгляды. Теперь им предстоит с не меньшей энергией претворять в жизнь свои новые, углубившиеся за последнее время, воззрения. Конечной целью их деятельности является установление общения со всеми людьми, чтобы помочь им найти Христа, ибо миссия Церкви – быть служительницей великого единства всех во Христе.

2. К стр. 15: Этот взгляд Карсавина, мало приемлемый для католиков того времени, был одобрен II Ватиканским Собором. Декрет "Об экуменизме" гласит: *"Наследие, переданное Апостолами, было воспринято различно и многообразно, и даже в первохристианской Церкви разъяснялось по-разному соответственно духу каждого народа и условиям его жизни"* (№ 14). "Конституция о Церкви" (№ 13) подчеркивает, что духовные богатства всего человечества и поместные предания отдельных Церквей должны быть соединены под единым Главою – Христом, дабы Церковь обрела свою полноту.

3. К стр. 22: К таким проявлениям применимо то, что говорится о некатолических Церквах и подобных Церквам объединениях в декрете "Об экуменизме": *"Хотя мы и убеждены в том, что им недостает полноты, им присущи, однако, известное значение и действенность в тайне спасения, ибо Дух Святой пользуется ими как средствами спасения, сила которых исходит от благодати и истины, полнота которых вверена Католической Церкви"* (№ 3).

Во времена Карсавина взгляды католических богословов не отличались такой широтой.

4. К стр. 23: С тех пор как католические богословы осознали, что Церковь Христова является реальностью не только в рамках римско-католического исповедания, они перестали негласно причислять верующих других вероисповеданий к числу бессознательно к ней принадлежащих. Члены различных церковных общин, они соединены со Христом, подобно тому, как католики соединены с Ним вследствие своей принадлежности к Католической Церкви. Несмотря на вероисповедные границы,

все христиане – в силу своего крещения – *"братья во Христе"*.

5. К стр. 25: II Ватиканский Собор подтвердил ясно изложенное здесь учение I Ватиканского Собора, но в то же время подчеркнул, что богопознание Церкви не сводится к чисто теоретическому знанию о Боге, а направлено к спасительному богообщению – встрече человека с Богом лицом к Лицу. Богопознание служит основой для этого общения. Бог даровал нам Откровение не для того, чтобы мы о Нем больше знали, а чтобы мы могли приблизиться к Нему как к нашему Отцу. Необходимо подчеркнуть, что признание богооткровенных истин верующими составляет лишь одну из сторон единства Тела Христова. Только в том случае, когда признанная истина определяет и направляет всю нашу жизнь, может идти речь о подлинном приятии верою Божественного Откровения.

6. К стр. 26: Библейская наука XX века показала, что Св. Писание и Св. Предание не могут быть противопоставлены друг другу в том смысле, в каком некогда пытались их противополагать протестантские богословы. В наши дни и католики, и протестанты сходятся в том, что Св. Писание и Св. Предание образуют одно целое, ибо они имеют тот же самый источник – Божественное Откровение – и взаимно обусловливают друг друга.

II Ватиканский Собор учит об этом так: *"Бог по Своей великой благости установил, что Откровение, данное Им для спасения всех народов, всегда пребудет неповрежденным и передастся всем поколениям. Поэтому Господь Христос, в Котором пришло к завершению все Откровение Всевышнего Бога* (ср. 2 Кор 1.32 и 3.16 – 4.6), *исполнив Сам и провозвестив Своими устами предреченное в обетованиях пророков Евангелие как источник всех спасительных истин и всех нравственных правил, заповедал Апостолам проповедовать его всем, сообщая им дары Божии. Это было с верностью исполнено, как Апостолами, которые в устной проповеди и своим личным примером и установлениями передали то, чему были научены из уст Христа, в живом общении с Ним, делами Его или внушениями Святого Духа, так и Апостолами и их сподвижниками, записавшими по внушению Святого Духа весть о спасении"*

(Конституция "О Божественном Откровении", № 7).

Итак, если Св. Писание и Св. Предание образуют одно целое и должны рассматриваться во взаимной связи, то очевидно, что они истолковывают друг друга и могут быть правильно поняты лишь в совокупности.

7. К стр. 29: Во времена Пия IX католики воспринимали особое значение папского служения в Церкви яснее и определенее, чем во все остальные периоды церковной истории. Наша человеческая ограниченность часто ведет нас к преувеличениям в формулировке особенно дорогих нам взглядов. Цитированная здесь фраза Пия IX нигде не была им написана, а стала известна лишь из устной передачи. Никто из его преемников не повторил бы ее с такой категоричностью. II Ватиканский Собор именует всю иерархию, возглавляемую Папой, органом, хранящим предание. Текст, цитированный нами в предыдущем примечании, содержит далее следующие слова: *"Дабы Евангелие непрестанно сохранялось неповрежденным и живым в Церкви, Апостолы оставили своими преемниками епископов, которым они передали свою должность учительства".*

8. К стр. 32: Эти рассуждения о раскрытии сути догмата показывают сколь глубоко Карсавин воспринимал католичество. В нескольких словах он сумел так правильно выразить то, что составляет основную трудность католического богословия, что формулировка Карсавина одинаково соответствует положению католичества после II Ватиканского Собора, как и до него. Если нередко спрашивают с нетерпением, почему обновление Католической Церкви, начавшееся со II Ватиканского Собора, не продвигается быстрее, то одной из главных причин является именно указанная здесь Карсавиным трудность.

9. К стр. 41: Карсавин перевел латинское слово infallibilitas как безошибочность, выражая этим, что Папа *свободен от ошибок,* когда он при указанных условиях исполняет свое служение на благо Церкви. Часто infallibilitas переводится как "непогрешимость", что, как известно, иногда толковалось неправильно. В частности у некатоликов создавалось впечатление, что Папа претендует на безгрешность. Такое представле-

ние совершенно не соответствует мысли Собора.

10. К стр. 42: Когда в 1950 г. папа Пий XII провозгласил как догмат, что Божия Матерь *"по окончании своего земного поприща была воспринята с душой и телом в небесную славу"*, то счел нужным подчеркнуть при этом в ясных выражениях, что в данном случае он пользуется полнотой учительной власти, принадлежащей ему как Папе, и поэтому догматическая булла содержит окончательное и не подлежащее пересмотру решение по этому вопросу. Итак, после I Ватиканского Собора имело место лишь одно папское безошибочное решение. Степень авторитетности папского учения определяется в соответствии с важностью опубликованного Папой документа: первое место занимает *булла*, за ней следует *энциклика* и наконец – *моту проприо*.

11. К стр. 46: Выше Карсавин установил, что в древней Церкви существовало два решения вопроса об инстанции, определяющей истинную веру: соборно-епископское и пастырское; они остались характерными для всего дальнейшего развития христианства. Карсавин справедливо изобразил здесь главным образом папство, так как оно наложило особый отпечаток на Католическую Церковь. В наше время II Ватиканский Собор вновь подчеркнул значение соборно-епископского решения; оно, правда, никогда не было забыто в Католической Церкви, но иногда отходило на задний план. Нужно стремиться к синтезу этих обоих решений, что принесет несомненную пользу всем христианским Церквам.

Конституция "О Церкви" (№ 22) утверждает: *"Римский Первосвященник обладает в Церкви в силу своей должности, т.е. как Наместник Христа и Пастырь всей Церкви, полной, наивысшей и вселенской властью, которую он вправе всегда свободно применять. Чин же епископов, который является преемником Апостольского собора в учительстве и пастырском управлении и в котором, более того, Апостольский лик непрерывно пребывает – со своим Главой, Римским Первосвященником, и никогда без этого Главы – является носителем также наивысшей и полной власти над всей Церковью, но властью, которая не может осуществляться без согласия Римского Первосвящен-*

ника. Господъ поставил одного Симона как скалу и ключаря Церкви (ср. Мф 16. 18-19) и сделал его Пастырем всего Своего стада (ср. Ин 21. 15 слл.); но, как известно, это поручение вязать и разрешать, данное Петру (Мф 16. 19), было также дано Собору Апостолов, соединенному со своим Главой (Мф 18. 18; 18. 16-20)".

Это соборное заявление обусловило такое развитие католического церковного права, что оно будет продолжаться десятилетиями. Трудно сказать, какие размеры оно примет. Уже начал периодически собираться епископский собор как совещательный орган при Папе, на который посылаются в Рим представители епископата со всего мира, собираются также и поместные или национальные конференции епископов с правом принимать обязывающие решения. До II Ватиканского Собора таких конференций не существовало, хотя епископы должны были собираться периодически (по предписанию кодекса канонического права каждые десять лет) на епархиальные синодальные собрания. Начиная с IX – X вв. эти собрания прекратились, но в отдельных странах имели место соборные совещания, которые можно было бы сравнить с Всероссийским Поместным Собором 1917 – 1918 гг.; на этих совещаниях епископы совместно с представителями священства и мирян искали решения церковных проблем. Больше всего соборное начало проявилось в Католической Церкви в созыве вселенских соборов: после общих Востоку и Западу семи вселенских соборов, она созвала еще тринадцать соборов. Хотя православные не признают их вселенскими, ибо в них принимали участие только католики, сам факт их созыва свидетельствует о сохранении соборного начала в католичестве. Особенно же со времени II Ватиканского Собора с помощью новосозданных соборных органов католики прилагают усилия к тому, чтобы избегать односторонности, возникающей от слишком исключительного подчеркивания папских полномочий. Опыт, приобретенный ими при этом, отразится и на церковном праве завтрашнего католичества.

12. К стр. 47: Несколько цитат из "Пастырской Конституции о Церкви в современном мире" должны показать, что II Ватиканский Собор как раз старался подчеркнуть значение христианского благовестия для практической жизни.

"Священный Собор, исповедуя великое призвание человека и утверждая, что в нем заложено некое божественное семя, предлагает человечеству искреннее участие Церкви в деле установления всеобщего братства, отвечающего этому призванию. Церковь чужда каких-либо земных расчетов и свою деятельность направляет только к одному: к продолжению под водительством Духа Утешителя дела Самого Христа, пришедшего в мир свидетельствовать об истине, дабы спасти, а не судить, послужить, а не для того, чтобы Ему послужили" (№ 3).

"Для исполнения такой задачи Церкви надлежит во всякое время различать знамения времени и истолковывать их в свете Евангелия так, чтобы отвечать соответствующим образом каждому поколению на вечные вопросы людей о смысле нынешней и будущей жизни и об их взаимоотношении. Итак, нужно познать и понять мир, в котором мы живем, его чаяния и стремления, его зачастую трагический характер" (№ 4).

"В свете Христа, Образа Бога невидимого, Перворожденного всей твари, Собор желает вступить в диалог со всеми, чтобы осветить тайну человека и содействовать разрешению главнейших вопросов нашего времени" (№ 10).

"Церковь, осуществляя свое спасительное назначение, не только сообщает человеку божественную жизнь, но распространяет неким образом на весь мир излучаемый этой жизнью свет, в особенности тем, что она исцеляет и возвышает достоинство человеческой личности, укрепляет сплоченность человеческого общества и наполняет повседневную деятельность людей более глубоким смыслом и значением. Поэтому Церковь верит, что она во многом может содействовать — как через отдельных своих членов, так и через всю свою общину — гуманизации человеческой семьи и ее истории" (№ 40).

13. К стр. 49: Предсказание Карсавина оправдалось в течение последовавших десятилетий. Фома Аквинат считается и в наши дни одним из величайших учителей Католической Церкви; II Ватиканский Собор призвал к изучению его трудов. Но духовная переориентировка, имевшая место во второй половине двадцатого века в католическом богословии, не могла бы произойти, если бы оно было замкнуто в рамках мышления этого средневекового ученого. Вследствие развития эмпирических

наук и их влияния на науки гуманитарные в наши дни нельзя больше просто становиться под знамя аристотелизма или платонизма, как во времена Карсавина. Богословию наших дней больше приходится отвечать на вопросы, связанные с его значением для современного общества и оказанием помощи в разных жизненных ситуациях человеку, несущему ответственность в современном мире, чем показывать законченность системы вероучения, свойственной таким мыслителям, как Фома Аквинат.

Поэтому современные католические богословы все больше считаются с достижениями наук нашей эпохи, что нисколько не противоречит духу томизма, и по сей день сохраняющего свою актуальность. Об этом свидетельствует т.н. неотомизм – движение современной католической философской мысли, гармонически сочетающее основные положения Аквината с научными достижениями нашего времени. Стимул к развитию неотомизма был дан энцикликой Льва XIII «Aeterni Patris» (4 авг. 1879 г.), в которой определялись принципы обновления томизма. Были созданы центры по разработке неотомизма: по инициативе кардинала Мерсье высший институт томизма при Лувенском университете в 1882 г., Академия св. Фомы в Риме, Парижский Католический Институт, Католический университет в Милане; в 20 в. – новые центры в Германии, Швейцарии, США. Наиболее известные представители неотомизма – Э. Жильсон, Ж. Маритен, Сертийанж (Франция), Ю. Боженьский, В. Бруггер, А. Демпф, И. Лоц, Манзер, Мейер, И. де Фриз (Германия), Л. де Реймакер, ван Стенберген (Бельгия), У. Падовани, Ф. Ольдисати, К. Фабро (Италия). Книга бывшего председателя института томизма при Лувенском университете монсиньора Альберта Дондейна "Христианская вера и современная мысль", затрагивающая вопрос актуальности томизма, вышла в 1974 году в нашем издательстве.

14. К стр. 49: Карсавин обошел молчанием экономическое и общественное развитие и связанные с ними социальные проблемы. Между тем во второй половине XIX века, особенно в Германии, католики весьма интенсивно занимались социальными проблемами. В 1891 г. Лев XIII издал энциклику «Rerum novarum», в которой он говорил о положении рабочих как о

почти рабском состоянии и подчеркивал, что материальные блага должны быть предоставлены в распоряжение *всех* людей, а не только немногих привилегированных. Он требовал предоставления рабочим возможности приобретать собственность и предлагал помощь Церкви для решения социальных вопросов; он также считал необходимой социальную политику государства и взаимопомощь рабочего класса. Его инициатива была встречена резкими возражениями либеральных кругов. Карсавин обошел этот вопрос молчанием либо потому, что сам им не интересовался, либо потому, что сомневался в интересе к нему читателей.

В 1931 г. Пий XI еще больше развил в энциклике «Quadragesimo anno» католическое социальное учение. Она встретила живой отклик в церковной среде; во многих странах католики повели усердную и успешную борьбу за социальную справедливость. В 1961 г. Иоанн XXIII призывал католиков в своей социальной энциклике «Mater et Magistra» к солидарности с неимущими, независимо от того, к какой национальности они принадлежат и на каких материках живут. Его призыв служить делу мира путем предоставления прав угнетенным и его инициативы в деле укрепления мира сделали его всемирно известным поборником мира. Павел VI возгласил: "Развитие – это новое имя мира", т.е. мир в нашу эпоху – синоним развития, и в своей энциклике «Populorum progressio» (1967) призвал католических общественных деятелей активно участвовать в деле помощи малоразвитым странам. Задолго до этого, когда о такой помощи не было еще и речи, ее фактически уже оказывали миссионеры; за последние годы католики промышленных стран расширили свою инициативу в этой области. В настоящее время особенно интенсивна социальная деятельность Католической Церкви в Южной Америке.

II Ватиканский Собор провозгласил, что деятельность на пользу мирного развития человеческого общества является обязанностью каждого католика. "Пастырская Конституция о Церкви в современном мире" говорит об этом так: "*Отклоняются от истины те, кто, зная, что мы не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего, полагают, что могут пренебрегать своими обязанностями на земле, забывая, что сама вера настоятельно обязует к их исполнению, согласно призва-*

нию, данному каждому. В не меньшее заблуждение впадают те, кто, наоборот, считают возможным до такой степени погружаться в земные занятия, как будто эта профессиональная деятельность совершенно вне сферы религиозной жизни, которая в представлении этих людей сводится к исполнению предписаний культа и некоторых нравственных обязанностей" (№ 43).

15. К стр. 57: Действительно во времена Карсавина этот аспект понятия веры сильно подчеркивался католическими богословами; однако, его нельзя рассматривать изолированно. Современное католическое богословие больше подчеркивает многосторонность акта веры, причем, само собою разумеется, его единство не должно подвергаться сомнению. Вера есть познание откровенной Богом духовной реальности. Она дается человеку в той мере, в какой он принимает учение о Боге, открывшемся нам во Христе и создавшем Церковь, возвещающую на протяжении столетий Его Откровение. Вера является и послушанием, исполненным доверия, и личною встречею с Богом, поскольку человек открывает свою душу Богу, давшему познать Себя в Откровении. Она есть и дар Божий, ибо человек может приближаться к Богу лишь в той мере, в какой Бог его избирает и допускает до личной встречи с Ним. Вера только тогда может принести спасение человеку, когда измерение познавательное соединяется с личным и благодатным.

16. К стр. 67: Когда ставится вопрос о спасении человека и богословы рассматривают его, исходя из *отвлеченного понятия* о Боге, изложение неизбежно оказывается односторонним. Католические богословы отдали себе в этом отчет на основании опыта XIX в. Об этих богословских рассуждениях, к которым в последнее время не проявляют больше интереса, и сообщает Карсавин.

Христианское богословие нельзя выводить из созданных человеческим мышлением понятий или определений сути Божества. Оно базируется не на философских построениях, а на самооткровении Бога человеку и сообщается нам посредством религиозного опыта народа Божия в Ветхом и Новом Завете, главным образом через Иисуса Христа. Осознав это, католические богословы стали в течение последних десятилетий ин-

тенсивно разрабатывать учение о Боге, беря за основу Библию.

17. К стр. 75: Современному человеку, достаточно знакомому с естественными науками, эти рассуждения могут показаться непонятными. Следует, однако, учесть, что Карсавин говорит здесь о двух богословах, использовавших научные представления Средневековья и пытавшихся объяснить своим современникам, как, исходя из Божественного Откровения, можно было решить антропологические проблемы того времени. Естественные науки нашего времени ставят другие антропологические вопросы и богословы изучают их. Прежние решения не могут служить ответом на эти вопросы. Тем не менее в них содержатся такие ценные элементы, что они сохраняют не только исторический интерес (см. выше, прим. 13).

18. К стр. 86: В католических трудах последнего времени, посвященных вопросам нравственного богословия, как и в "Пастырской Конституции о Церкви в современном мире", заметна ориентировка на позитивное нравственное богословие и гораздо меньше значения придается негативной стороне нравственного учения, которой некоторые представители Католической Церкви иногда чрезмерно занимались. Современное католическое нравственное богословие указывает на положительную цель, к которой следует стремиться, хотя для достижения ее человек должен, несомненно, отвергать все недоброе, все к чему влечет его поврежденная грехом природа. Таким образом, оно вполне согласуется со взглядами Карсавина (см. начало данной главы), утверждавшего, что положительное и отрицательное направления морали не могут рассматриваться независимо друг от друга. В противоположность некоторым богословам прошлого времени современные богословы ясно показывают, что, лишь служа стремлению к положительному, отрицательное является ценным.

В дальнейшем Карсавин показывает, что в конечном счете даже те аскетические течения, которые нам кажутся чрезмерными, преследуют положительные цели.

Отметим, что в наше время обычно не удовлетворяются утверждением того, что цель положительна, а хотят, чтобы она была представлена ясно и общедоступно.

19. К стр. 98: Здесь следует упомянуть о секулярных институтах, которые Пий XII признал в 1947 г., подтвердив их существование на основе действующего церковного права. Члены этих институтов обязуются не только жить согласно духу того или иного ордена, как это делают члены религиозных обществ в миру ("терциарии"), а дают обеты (послушания, нестяжания и целомудрия), подобно тому, как и члены орденов; в то же время они остаются в миру, сохраняя свою мирскую профессию и нередко живя в своей семье. С внешней стороны они ничем не отличаются от других мирян, хотя идут, по выражению Карсавина, "крутым путем".

20. К стр. 107: К этому выражению надо отнестись с некоторой осторожностью. Конечно, по учению Католической Церкви, таинство крещения подобно вратам, открывающимся на спасительный путь Церкви. Тот, кто, ясно сознавая этот факт, все же отказывается принять крещение, не сможет найти пути к спасению. С другой стороны, католические богословы отвергают предположение, что Бог отказывает в своем милосердии людям, не принявшим таинства крещения безо всякой личной вины. Если они стремится к добру, открытость их сердец является дверью к спасению. Современные католические богословы не согласны и с тем мнением, что Бог Господа нашего Иисуса Христа отказывает умершим без крещения младенцам в Своей отеческой любви и благости. Занимавшие в свое время католиков рассуждения о якобы плачевной судьбе умерших без крещения младенцев или взрослых, проживших праведную жизнь, но умерших без крещения, рассматриваются большинством современных католических богословов как несовместимые с волею Божиею о спасении всех людей.

21. К стр. 108: Для современного человека, воспитанного на естественнонаучных понятиях XX века, такие выражения,

как "существо (substantia) хлеба" или "существо вина" вряд ли понятны. Следует иметь в виду, что эти выражения взяты не из естественнонаучной терминологии, а из философского языка Средневековья. Учение о пресуществлении (transsubstantiatio) принадлежит к области веры, которая утверждает, что после освящающих слов хлеб и вино пресуществляются в истинное Тело и Кровь Христовы, хотя хлеб и вино продолжают восприниматься как таковые органами чувств.

22. К стр. 114: Церковь, как общество людей, нуждается в церковном праве, чтобы обеспечить каждому из своих членов необходимую ему долю свободы. Поэтому вполне законно рассуждать о правовых категориях и говорить о церковной власти. Однако II Ватиканский Собор и большинство католических богословов предпочитают говорить теперь о церковных должностях как о различных служениях, ибо всякий, получивший от Господа особую миссию в Церкви, должен сознавать себя служителем, а не властелином своих братьев. Там, где правовое мышление преобладает, легко может возникнуть нехристианский деспотизм. Там же, где правовое мышление забывается, легко возникает анархия и, как следствие ее, ограничение свободы человеческой личности. Таким образом II Ватиканский Собор считал нужным избежать прежней односторонности, но никак не упразднить правовое мышление или авторитет в Церкви.

23. К стр. 114: См. Catechismus Romanus, pars II, caput VII, № 2, где указано библейское происхождение этих выражений: «Quare merito non solum Angeli (Mal 2.7), sed Dii (Ex 22.28) etiam, quod Dei immortalis vim et Numen apud nos teneant, appellantur» (Исх 22.28: евр. Елогим, LXX Θεούς, ц. слав. Богов, русск. Судей). Ср. также Псал 81.6: "Я сказал: вы боги" и объяснение данное Иисусом Христом в Ин 10.34. Подобные выражения встречаются и в святоотеческой литературе.

24. К стр. 115: II Ватиканский Собор полностью подтвердил то, что I Ватиканский Собор учил о папстве. Но в то же время он ясно высказал, что нельзя не учитывать личной от-

ветственности, которую несут за Церковь епископы, священники и даже всякий христианин. Хотя Папе – в лице Ап. Петра – Христос поручил управлять Церковью в качестве подлинного и видимого ее главы, было бы неправильно изображать Католическую Церковь монархией, в которой все вопросы решаются главою.

25. К стр. 115: Поцелуй папской туфли вышел из употребления. Иоанн XXIII его уже не допускал.

26. К стр. 116: Якобы существующий у католиков запрет для мирян читать Св. Писание принадлежит к числу тех предрассудков, которые, к сожалению, повторяются даже незлонамеренно. Надо все же признать, что в былое время чтение Писания не рекомендовалось как теперь, но никогда оно не было запрещено. В Конституции II Ватиканского Собора "О Божественном Откровении (№ 25) говорится: *"Священный Собор настоятельно увещевает всех верующих, особенно монашествующих, научится "превосходному познанию Иисуса Христа" (Флп 3.8) путем частого чтения Божественных Писаний, ибо "не знать Писания значит не знать Христа"*.

Церковная цензура и индекс запрещенных книг потеряли с течением времени свое значение. Церковь призывает теперь католиков к тому, чтобы они сами серьезно относились к обязанности определять, какие книги им полезно читать; когда же при чтении они наталкиваются на трудные проблемы, им рекомендуется обращаться к специалистам.

27. К стр. 117: Католическая Церковь придерживается и сегодня взгляда высказанного Львом XIII. Здесь ничто не изменилось. Она рассматривает аборт, по каким бы причинам его не совершали, как лишение жизни неповинного человека, т.е. как убийство. Вслед за Львом XIII,это ясно утверждали и Пий XI, и Пий XII. Вопрос, предложенный врачем Льву XIII, был лишь ловко замаскированной попыткой представить аборт при помощи красиво звучащих слов как нечто безобидное.

Пий XII пользовался всегда в своих высказываниях такими выражениями, как "покушение на жизнь безвинного" или "прямое умерщвление". Он подчеркивал, что он предварительно

взвесил сказанные им слова. А сказал он буквально следующее: "Если, например, чтобы спасти жизнь будущей матери – вне зависимости от факта ее беременности – следовало бы прибегнуть к срочному хирургическому вмешательству или к какому-либо терапевтическому средству, косвенным последствием которого, ни в коем случае не преднамеренным, но неизбежным, была бы смерть зародыша, такое вмешательство не должно больше называться посягательством на невинную жизнь. При этих условиях операция может считаться дозволенной, как и другие подобные медицинские вмешательства, если дело касается самого ценного, т.е. жизни, и нет возможности отложить это лечение на период, следующий за рождением ребенка или прибегнуть к другому действенному лечению (см. Акты Св. Престола 1951 г., стр. 33-54).

Павел VI неоднократно касался этого вопроса; он подробно рассматривает его в энциклике Humanae vitae.

28. К стр. 120: Это высказывание Карсавина относится к тем временам, когда Церковь и государство были так тесно друг с другом связаны, что государство считало себя обязанным наказывать отлученных от Церкви грешников; в этом мнении его укрепляли тогдашние богословы. Такое положение дел ныне всюду изменилось. Современные католики рассматривают это изменение как явление весьма положительное.

29. К стр. 121: Нам не удалось установить происхождение этой цитаты. В Актах Св. Престола за 1895 г. она отсутствует. Были ли эти слова действительно произнесены известным широтой своих взглядов папой Львом XIII или только ошибочно приписаны ему ? Однако можно найти ряд таких высказываний у авторитетных представителей Католической Церкви Средних Веков и даже сравнительно недавней эпохи: стремление охранять чистоту истины и защищать простых людей от обмана лжеучителей вполне соответствовало общему духу времени, а личные права распространявших заблуждения совсем не принимались во внимание. При расследовании дел и процессов против распространителей заблуждений церковные иерархи применяли те же методы, что и суды того жестокого времени, например, допросы с пытками; при этом они не отдавали себе

отчета в том, что это несогласуемо с духом Евангелия. Они считали правильным удерживать людей от впадения в ересь посредством применения насилия и ограничения свободы мышления. Таков был дух времени и на Западе и на Востоке. Современная Католическая Церковь рассматривает таков взгляд как совершенно ошибочный и решительно отмежевывается от него. Точка зрения, приводимая здесь Карсавиным, не мыслима в устах христианских иерархов нашего века.

30. К стр. 124: Карсавин говорит в этой главе о позиции занятой Католической Церковью в вопросе взаимоотношений Церкви и государства. Его рассуждения теперь не актуальны. В большинстве стран государственная и церковная власть отделены друг от друга. Изменилось и государственно-правовое положение Папы. Когда Ватиканское государство было в 1870 г. оккупировано итальянскими войсками, сложилось такое положение вещей, при котором Папа, обладающий сверхнациональным авторитетом, был поставлен в положение человека, находящегося во власти национального правительства. Это положение рассматривалось всеми как ненормальное; и Карсавин также находил его неудовлетворительным. После заключения в 1929 г. Латеранского договора между итальянским государством и Св. Престолом, независимость Папы была гарантирована и его положение как сверхнационального Главы обеспечено.